Pamph.
Relig.
Theol.
Z.

Thomas Aquinas, Saint.

3 1761 09622687 3

Die species impressa und expressa beim beseligenden Schauakt nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin.

Eine thomistische Studie.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der theologischen Doktorwürde

der

Hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät der Schlesischen Friedrich Wilhelms-Universität Breslau

vorgelegt

von

Alexander von Żychliński,
Priester der Erzdiözese Gnesen-Posen,

LIBRARY
APR 28 1922
UNIVERSITY OF TORONTO

der am Sonnabend, den 26. Januar 1918,
vormittags 11 Uhr
im Musiksaal der Universität
einen Vortrag halten wird über das Thema:

„Das effektive Prinzip der übernatürlichen Akte, durch die sich der Sünder auf die Rechtfertigung vorbereitet".

Von der kath.-theologischen Fakultät der Universität Breslau genehmigt auf Antrag des Referenten Herrn Prof. Dr. P o h l e.

Breslau, den 20. 12 1917.

Wittig
z. Z. Dekan.

Meinen Eltern zu eigen.

Verzeichnis der benutzten Literatur*).

*Alamannus, Cosm., SJ († 1634), Summa philosophiae ex variis lib. D. Thomae in ordinem cursus phil. accomodata. Edit. F. Ehrle SJ, Parisiis 1885—94, t. 3.

Arriaga, Rodr. de, SJ († 1667), Disputationes theologicae in Summam theol. S. Thomae. Antverp. 1643—55, t. 8 in fol. Vgl. Hurter, Nomenclator literarius theologiae catholicae, edit. 3. Oeniponte 1903. IV, p. 4.

Bañez, Dom., OP († 1604), Scholastica Commentaria in 1. p. Angelici Doctoris usque ad qu. LXIV. Duaci 1614, t. 1 in fol.

*Billot, Ludov., SJ, Card., De Deo Uno et Trino, ad modum Comment. in 1. p. S. Thomae. Romae 1903, vol. 1.

Billuart, Carol. Renat., OP († 1757), Summa S. Thomae, hodiernis Academiarum moribus accomodata, sive Cursus Theol. iuxta ordinem et literam D. Thomae in sua Summa. Parisiis 1907, t. 9 in 4°. Berühmter Thomist, Prof. in Douai.

*Caietanus, (de Gaëta) Thomas de Vio, OP, Card. († 1534), Comment. in Summam theol. S. Thomae. Inter Opera omnia S. Thomae Aqu. Romae (Ed. Leoniana), a tom. V. (1889) usque ad tom. XII. (1906). Propaganda. Er lieferte den ersten vollständigen Kommentar zur Summa.

*Capreolus, Joannes, OP († 1444), Defensiones theologiae divi Thomae Aqu. (Comment. in IV. lib. Sententiarum). De novo edit. cura et studio RR. PP. Ceslai Paban et Thomae Pègues. Tours, Cattier, 1900—08, 7 voll. in 4°. Ausgezeichnetes, tiefsinniges thomistisches Werk.

Complutenses, sc. Collegium Complutense S. Cyrilli discalc. fratrum Ord. B. M. de monte Carmeli. (Lehrer der Philos. am Kolleg der Karmeliten zu Alcalá); Collegium

---

*) Die mit einem * bezeichneten Werke wurden besonders berücksichtigt; in den Anmerkungen zum Texte finden sich die genaueren Angaben der einschlägigen Stellen.

Complutense philos. h. e. artium cursus s. disputationes in Aristotelis dialecticam et philos. naturalem iuxta Ang. Doct. D. Thomae doctrinam et eius scholam. Lugduni 1637, 51, 68, t. 5. Ist als Vorschule zum Cursus Salmaticensis gedacht.

De Maria, Mich., SJ († 1912), Philosophia peripatetico-scholastica ex fontibus Aristotelis et S. Thomae. Ed. altera. Romae 1898, 3 voll. in 8°.

Denzinger, Henricus, († 1883), Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Edit. duodecima cur. Clemens Bannwart S. J., Friburgi Brisgoviae 1913.

Farges et Barbedette, Cours de philosophie scholastique, d'après la pensée d'Aristote et de Saint Thomas. 2 voll. in 12. Paris 1905.

*Ferrariensis, Sylvestris de, Franc. (aus Ferrara) OP († 1528), Comment. in IV. lib. cont. Gentiles. Antverp. 1568. Nova ed. cur. Sestili, Romae 1897, 4 voll. in 8°. Monumentales Werk.

Ferre, Vinc., OP († 1682), Commentaria scholastica in D. Thomam. In 1. p. Summae theol., Coloniae 1691. Das ganze Werk umfasst t. 8 in f.

Gonet, Joann. Bapt., OP († 1681), Clypeus theologiae thomisticae, contra novos eius impugnatores. Ed. octava, Antverpiae 1725, 5 voll. in fol.

*Gonzalez, y Diaz Tuñon, Zefirino, OP, Card. († 1895), Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin. Uebers. aus dem Spanischen v. Nolte, Regensbg. 1885. 3 Bde. Sehr gründliches Werk.

*Gotti, Vinc. Ludov., OP, Card. († 1742), Theologia scholastico-dogmatica iuxta mentem D. Thomae Aqu. Venet. 1750, 3 voll. in fol. Durch Klarheit und Tiefe ausgezeichnetes thomistisches Werk.

Goudin, Antoine, OP († 1695), Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque D. Thomae dogmata. Novissime recensuit et edidit Roux-Lavergne. Parisiis 1868. 4 voll. in 12.

*Hugon, Edouard, OP, Cursus philosophiae thomisticae. Paris, Lethielleux 1905 sq., 5 voll. in 12. Belobigt von Pius X.

*Joannes a S. Thoma, OP († 1644), Cursus philosophicus thomisticus. Parisiis 1884, t. 3 in 4°; Cursus theologicus. Parisiis 1888, t. 10 in 4°. (Per modum comment. fere in universam Summam). Berühmter u. zuverlässiger Erklärer des hl. Thomas.

Kleutgen, Jos., SJ († 1883), Philosophie der Vorzeit, Münster 1878[2], 2 Bde.

Kolbe, Franc., SJ († 1727), Disputationes speculativo-theologicae in 1. p. et in 1. 2ae D. Thomae. Pragae 1740, t. 2 in 1vol. Vgl. Hurter IV[3] 1009.

*Liberatore, Matteo, SJ († 1892), Institutiones logicae et metaphysicae, Romae 1862[10], 2 voll. Das erste neuzeitl. Lehrbuch der Philosophie im Geiste des hl. Thomas. — Della conoscenza intellettuale. Romae 1857—58, t. 2.

*Mariales, Xantes (Pinardi), OP († 1660), Bibliotheca interpretum ad universam Summam theol. D. Thomae Aqu. Venet. 1660, t. 4 in fol. (Ist kein Katalog, sondern ein Kommentar, der aber nur bis qu. 46 reicht. Sehr scharfsinnig, aber etwas zu breit. — M. ist wohl einer der scharfsinnigsten u. eifrigsten Vertreter der thomistischen Lehre; er ist jedoch in der Betonung der Autorität des hl. Thomas etwas zu weit gegangen. Vgl. „Divus Thomas, Jahrb. für Philos. u. spekul. Theologie", II. Serie, III. Jahrg. 1916, 3. Heft, S. 273).

Mezger, Paulus, OSB († 1702), Theol. scholastica secundum viam et doctrinam S. Thomae. Augustae Vindelicorum 1719, t. 4 in 3 voll. in fol. Mezgers Theologie ist wohl das beste theol. Lehrbuch der deutschen Benediktiner.

*Nazarius, Joan. Paul., OP († 1646), Comment. et controversiae in 1. p. Summae S. Thomae. Bononiae 1620, t. 3 in fol. Gründliches u. scharfsinniges thomist. Werk.

*Pègues, Thomas, OP (n. 1866), Commentaire français littéral de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin. Toulouse 1906 sqq.

Pesch, Chr., SJ, Praelectiones dogmaticae, tom. II[4], Friburgi 1906.

*Philippus a SS. Trinitate (Esprit Julien), O. Carm. († 1671), Summa philosophiae ex principiis Aristotelis et D. Thomae doctrina iuxta legitimam scholae thomisticae intelligentiam. Coloniae 1665, 2 voll.

Praepositius, Joann., SJ († 1634), Commentaria in 1. p. S. Thomae, Duaci 1632, t. 1 in fol.

Reding, Augustin., OSB (Abbas Einsidlensis, † 1692), Theologia scholastica universa. Einsidliae 1687, t. 13 in fol. Nicht immer klar genug; sonst guter Thomist.

Remer, Vinc., SJ, Summa praelectionum philosophiae scholasticae. Prato 1895, 2 voll. in 8°.

Salmaticenses, Cursus theologicus, Parisiis 1871—85, t. 20 in 8°.

Scheeben-Atzberger, Handbuch der katholischen Dogmatik, Freibg. im Br. 1903, 4 Bde.

Silvius, Franc. de Brania, († 1649), Commentarii in totam Summam theol. D. Thomae. Venetiis 1726, 6 voll. in fol.; In 1. p. S. Thomae, Duaci 1631, t. 1 in fol. Ausgezeichnet durch Vollständigkeit u. Klarheit.

*Simonnet, Edmund., SJ († 1733), Institutiones theol. Venetiis 1731, t. 3 in fol.

*Tanner, Adam, SJ († 1632), Disputationes theol. in omnes partes Summae theol. S. Thomae Aqu. Libri IV. Ingolstadii 1618, 4 voll. Gründliches thomistisches Werk.

*Terrien, J.-B., SJ, La Grâce et la Gloire. Paris, Lethielleux 1901, 2 voll. in 12. Sehr gründliches Werk.

*Thomas Aquinas, S., OP († 1274), Summa theologica, edit. Marietti; Summa contra Gentiles, edit. Marietti; Compendium theologiae, edit. Fr. Abert, Würzburg 1896; In IV. libros Sententiarum, Inter Opera omnia, tom VI et VII, Antverpiae 1612; Quaestiones disputatae et Quodlibetales[1]), edit. Marietti; Opusc. 13. De differentia Verbi divini et humani; Opusc. 14. De origine et natura verbi intellectus; Opusc. 53. De intellectu et intelligibili, Inter Opuscula omnia, Parisiis 1656, fol.[2]).

Toletus. Franciscus, SJ, Card. († 1596), In Summam theologicam S. Thomae enarratio. Ed. Josephus Paria SJ., Romae 1869, t. 4 in 4°.

Tournely, Honoratus de, († 1729), Praelectiones theologicae, Parisiis 1725—30, 16 voll. Fortgeführt und herausgegeben von P. Collet, Coloniae 1751—65, 10 voll.

Vasquez, Gabriel, SJ († 1604), Commentarii ac disputationes in S. Thomam, Lugduni 1631, t. 10 in 9 voll. in fol.

---

[1]) Die Echtheit der Quaestiones disputatae und der Quodlibeta steht fest. Vgl. Pierre Mandonnet OP., Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin, 2. éd., Fribourg (Suisse) 1910, S. 129 ff; P. Rosarius Janssen OP., Die Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin, Bonn 1912, S. 78 ff.

[2]) Ueber die Echtheit dieser drei Opuscula ist folgendes zu bemerken: Das Opusc. 53. De intellectu et intelligibili ist sicher apokryph, denn es wird in den ältesten und wichtigsten Katalogen der Werke des hl. Thomas gar nicht erwähnt. Das Opusc. 14. De origine et natura verbi intellectus finden wir zum ersten Mal in dem Verzeichnis der Werke des Heiligen, das Ptolemaeus von Lucca, ein Zeitgenosse und Vertrauter des hl. Thomas, in seiner Historia ecclesiastica nova, die zwischen 1312

und 1317 vollendet wurde, angibt. Das Opusc. 13. De differentia Verbi divini et humani wird zum ersten Mal in dem Verzeichnis erwähnt, das Bernard Guidonis († 1331) in seiner Biographie des hl. Thomas anführt. Trotz des ehrwürdigen Alters dieser Kataloge, werden diese beiden Opuscula doch nicht als echt anerkannt. Vgl. Mandonnet, S. 108 f.

Dennoch aber sind diese drei Opuscula für das Thomasstudium von grossem Wert. Sie sind nämlich aus den Werken des hl. Thomas entstanden, und zwar als Blütenlesen aus denselben mit teilweise wörtlicher Anlehnung oder als weitere Ausführungen der Gedanken des hl. Lehrers. So stammt das Opusc. 13. De differentia Verbi divini et humani aus Comment. sup. Joann. cap. 1 (vgl. Ignaz Wild, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. Bd. XXI. 1907, Heft 3, S. 62). Das Opusc. 53. De intellectu et intelligibili ist eine Blütenlese von Stellen über das verbum mentis, die zumeist aus den Quaestiones disputatae de potentia und aus der Summa theologica herrühren (vgl. Ignaz Wild, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. Bd. XVIII. 1903, Heft 1, S. 61 f). Endlich ist das Opusc. 14. De origine et natura verbi intellectus, wenn es wirklich unecht ist, auch nichts anderes als eine vorzügliche Zusammenstellung der Lehre des hl. Thomas über das geistige Wort. Alle drei Opuscula gehen also wenigstens indirekt sicher auf den hl. Thomas zurück, und man kann das Urteil, das Joh. Ambrosius Barbavara O. Pr. über das Opusc. 53. De intellectu et intelligibili ausgesprochen hat, mit Recht auch auf die beiden anderen Opuscula ausdehnen. Er sagt: Fragmentum quoddam est ac mera collectio eorum, quae divus Thomas alibi de verbo edisserit. Quare sive locus illi detur inter germana eiusdem scripta, sive inter apocrypha reiiciatur, neque auctori neque operi nulla fit iniuria. (Vgl. Ignaz Wild, Die Zusammensetzung des Opusculum des hl. Thomas von Aquin De intellectu et intelligibili, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. Bd. VIII. 1903, Heft 1, S. 61 f). Deshalb wollen wir unter Wahrung dessen, was wir hier gesagt haben, diese drei Opuscula im Laufe unserer Untersuchung jedesmal so anführen, als wenn sie wirklich vom hl. Thomas stammten. Vgl. Mandonnet, S. 147; Ignaz Wild, Ueber die Echtheit einiger Opuscula des hl. Thomas, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. Bd. XXI. 1906, Heft 1, S. 61 ff u. Heft 3, S. 290 ff.

Es gibt viele, verschiedene Zwecke für den Menschen[1]). Da aber alle diese Zwecke selber wieder ihren Zweck haben, so müssen sie zuletzt alle in einem letzten Zweck zusammentreffen[2]). Dieser aber ist das, was wir das höchste Ziel und die ewige Bestimmung des Menschen nennen: Gott. Alle übrigen untergeordneten Zwecke finden in Ihm ihre Erfüllung. Wer darum das letzte Ziel in Gott gefunden hat, der hat alle übrigen Zwecke erreicht und in Ihm alles gefunden. Vor allem aber hat er eines erlangt, was neben der Verherrlichung Gottes seine letzte und grösste Bestimmung ist: seine eigene Glückseligkeit. Ja, der Mensch ist erschaffen, um einst in Gott seine ewige Seligkeit zu finden. „Himmel und Erde, Schöpfung und Erlösung, Gnade und Freiheit, die natürliche und die übernatürliche Ordnung, die Offenbarung Gottes in der Geschichte der Welt wie sein stilles Walten in dem Herzen des Menschen — was wollen sie, was bezwecken sie? Das ewige, selige Leben"[3]). Das ewige, selige Leben aber besteht, wie der Glaube lehrt, in der Anschauung Gottes: Haec est autem vita aeterna: ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti, Jesum Christum[4]).

Videbimus eum, sicuti est[5]): wir werden ihn schauen, so wie er ist, von Angesicht zu Angesicht.

---

[1]) Aristot., Ethic. 1, 1, 1 ff.

[2]) S. Thomas, Sum. Theol., I. II, qu. 1, a. 4.

[3]) Hettinger, Apologie des Christentums, 10. Aufl. v. Eugen Müller, Freiburg i. Br. 1914, II. Bd., II. Abt., S. 285.

[4]) Joh. 17, 3.

[5]) I Joh. 3, 2.

Das ist nicht nur eine der tröstlichsten Glaubenswahrheiten, die wir besitzen, sondern mit Herzensfreude denken wir auch darüber nach, was wir dereinst zu erreichen hoffen, und wir fühlen uns angetrieben, soweit es uns in diesem Leben möglich ist, mit unserem Verstande in diese tröstliche Wahrheit einzudringen. Ist ja doch die Frage nach der näheren Bestimmung des Erkenntnisaktes der visio beatifica eine der erhabensten und anziehendsten, wenn auch eine der schwierigsten Aufgaben der Dogmatik. Scharenweise drängen sich hier die verschiedensten Gedanken und Probleme an den forschenden Geist. Jedes hat seine Berechtigung und erregt ein besonderes Interesse für sich.

Zu den besonders interessanten Erörterungen, die von den Theologen angestellt werden, gehört ohne Zweifel auch die Frage über die genauere Bestimmung der Unmittelbarkeit der visio beata. Denn darin, dass wir dereinst unseren Gott unmittelbar schauen sollen, also frei von jeglicher Hülle und somit klar und deutlich, liegt gerade das Mysterium der seligen Anschauung; das ist der Gegenstand unserer Hoffnung, denn auf ihr soll einst unsere letzte und höchste Glückseligkeit beruhen. Der Weg aber, der zu einer möglichst genauen Bestimmung der Unmittelbarkeit der visio beata führt, ist die Erörterung der Frage, ob bei derselben in analoger Weise wie bei der natürlichen Erkenntnis eine sogen. species impressa und eine species expressa anzunehmen sei.

Die Antwort auf diese Frage ist nicht leicht[1]). Denn die beseligende Anschauung im Himmel ist für uns ein absolutes Geheimnis. Unsere natürlichen Begriffe sind nämlich, sobald wir mit ihnen das Gebiet des Göttlichen und Uebernatürlichen betreten, höchst

---

[1]) Besonders haben sich die spätscholastischen Theologen mit dieser Frage beschäftigt.

unvollkommen und lassen nur eine analoge Anwendung zu.

Bevor wir jedoch unter der Führerschaft des hl. Thomas von Aquin[1]) an die Lösung unserer eigentlichen Aufgabe herantreten, wird es, um die Orientierung bei dieser schwierigen Frage zu erleichtern, wohl ratsam sein, zunächst die Grundzüge der ganzen Lehre von der visio beatifica im allgemeinen kurz zusammenzufassen. Ausserdem ist es, wie wir später sehen werden, für das richtige Verständnis der Lehre des hl. Thomas über diesen Gegenstand durchaus notwendig, auf seine metaphysisch-psychologische Erkenntnislehre von der species impressa und expressa im allgemeinen näher einzugehen.

So werden wir denn bei unseren Erörterungen in dieser Reihenfolge vorgehen:

I. Die Grundzüge der Lehre von der beseligenden Gottschauung im allgemeinen.

II. Die metaphysisch-psychologische Lehre des hl. Thomas von der species impressa und expressa im allgemeinen.

III. Die Lehre des hl. Thomas über die species impressa beim beseligenden Schauungsakt.

IV. Die Lehre des hl. Thomas über die species expressa beim beseligenden Schauungsakt.

---

[1]) Es gibt, sagt Leo XIII., kein Gebiet der Philosophie, das der hl. Thomas nicht scharfsinnig und zugleich gediegen behandelt hätte (Encycl. Aeterni Patris.). Unsere Frage ist aber philosophisch-theologischer Natur. Und Pius X. sagt: Aquinatem sequi tutissima est via ad profundam divinarum rerum cognitionem (Motuproprio d. 24. Junii 1914). In einem Schreiben an P. Hugon O. P. vom 7. Juni 1916 stellt Papst Benedikt XV. dem Dominikanerorden das ehrenvolle Zeugnis aus: „Diesem Orden muss nicht so sehr darum Lob gezollt werden, weil er den engelgleichen Lehrer hervorgebracht hat, als weil er später niemals auch nicht ein Haar breit (ne latum quidem anguem) von seiner Lehre abgewichen ist“. Die Theologie des hl. Thomas ist die Theologie des Predigerordens und die Theologie der katholischen Kirche. Vgl. Bernhard Dörholt, Der Predigerorden und seine Theologie, Paderborn 1917.

I. Grundzüge der Lehre von der beseligenden Gottschauung im allgemeinen [1]).

Das Konzil von Florenz lehrt, dass eine jegliche von Sünden reine Seele alsbald in den Himmel aufgenommen wird und Gott den Dreieinigen klar schaut, so wie er ist, jedoch nach Massgabe ihrer Verdienste, die eine in vollkommenerer, die andere in weniger vollkommener Weise[2]). Mit diesen Worten hat die Kirche zusammengefasst, was die hl. Schrift uns klar verkündet und die Väter der Kirche von jeher ausgesprochen haben. Videmus nunc per speculum in aenigmate; tunc autem facie ad faciem[3]).

Die Anschauung Gottes ist also die Substanz und der Mittelpunkt unserer Seligkeit. Das glauben wir fest. Und nachdem wir durch dieses Glaubensbekenntnis gleichsam ein unerschütterliches Fundament für unsere Erörterungen gelegt haben, ist es uns gestattet, in demütiger Unterwürfigkeit die innere Möglichkeit und den inneren Zusammenhang dessen, was wir glauben, zu betrachten. Das ist ein Glaube, der nach der Erkenntnis ringt: Fides quaerens intellectum.

Die Anschauung Gottes ist für die menschliche wie für jede geschaffene Natur etwas absolut Uebernatürliches und geht keineswegs aus den blossen Kräften der Natur hervor[4]). Wollen wir uns also

---

[1]) Vgl. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik[6], Paderborn 1914, Bd. I, S. 41 ff; Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie, Münster i. W. 1904, Bd. X, S. 655 ff; Terrien, La grâce et la gloire[2], Paris 1901, tom. II, p. 137 ff.

[2]) Decret. Union. Graecor. in Bulla Eugen. IV., Laetentur coeli. Denzinger-Bannwart[12], n. 693. Benedictus XII. Const. Benedictus Deus, 1336. Concil. Trident. Sess. XXV. De Jnvoc. Sanctor. und Sess. VI. Can. XXXII.

[3]) I Cor. 13, 12. Andere Stellen: I Joh. 3, 2; Apok. 22, 3—4; Joh. 17, 24; Matth. 5, 8. Väterstellen siehe bei Scheeben-Atzberger, IV, 2, S. 863.

[4]) Dies war die Lehre der Sekte der Beghinen und Begharden im 14. Jh., verworfen auf dem Konzil von Vienne 1311, Denzinger-

einen, soweit es uns in diesem Leben gestattet ist, möglichst vollkommenen Begriff von der seligen Anschauung Gottes verschaffen, so ist uns dazu nur ein Weg geboten: der Weg der Analogie, indem wir, ausgehend von der Betrachtung des natürlichen Erkenntnisaktes, unseren Geist zur Betrachtung des beseligenden Schauungsaktes erheben.

Der hl. Thomas lehrt, und die innere Erfahrung bestätigt es, dass der allgemeine Begriff der Erkenntnis als solcher zwei wesentliche Elemente in sich schliesst: erstens, ein dem Objekte angemessenes Erkenntnisvermögen; und zweitens, eine innige Vereinigung des Objektes mit demselben. „Zum sinnlichen (körperlichen) wie zum geistigen (intellektuellen) Schauen, sagt der hl. Thomas, sind zweierlei erforderlich, nämlich die Schaufähigkeit und die Vereinigung des geschauten Gegenstandes mit dem Gesicht. Denn der wirkliche Schauakt kommt nur dadurch zustande, dass der geschaute Gegenstand sich auf irgend eine Weise (quodammodo) im Schauenden befindet"[1]). Durch das „quodammodo" will uns der hl. Lehrer darauf aufmerksam machen, dass nicht jedes Erkenntnisobjekt sich auf dieselbe Weise mit dem erkennenden Subjekt vereinigt. Manche Erkenntnisobjekte nämlich sind im erkennenden Subjekt ihrer eigenen Realität nach, wie wenn ich z. B. meine eigenen Gedanken erkenne; andere dagegen vermögen sich mit demselben nur mittels ihres (intelligibelen) Bildes zu vereinigen. Doch wie sich auch immer das Objekt mit dem Erkenntnisvermögen vereinigen mag, eins muss immer stattfinden, und zwar die geheimnisvolle

Bannwart[12], n. 475. Vgl. Thes. (I. II.) damn. a Congreg. Inqu. d. 18. Sept. 1861, Denzinger-Bannwart[12], n. 1659, 1660.

[1]) Ad visionem tam sensibilem quam intellectualem duo requiruntur; scilicet virtus visiva, et unio rei visae cum visu. Non enim fit visio in actu, nisi per hoc quod res visa quodammodo est in vidente. Sum. Theol., I, qu. 12, a. 2.

Befruchtung des Vermögens durch das Objekt. Das Objekt versieht die Funktion der Form des Erkenntnisvermögens, indem es dasselbe zu einer bestimmten Tätigkeit determiniert und befähigt. Forma autem intellectus, sagt der hl. Thomas, est res intellecta[1]).

Wie verhält es sich nun mit diesen Prinzipien der Erkenntnistätigkeit beim übernatürlichen Schauungsakt? Gewiss müssen sie auch dort ihre volle Verwirklichung finden, wenn auch in einer viel erhabeneren und vollkommeneren Weise, die wir nur analog zu erfassen vermögen. Auch dort muss es nämlich ein vitales Vermögen geben, das fähig ist, seinen Blick unmittelbar auf die Sonne aller Wahrheit zu richten, und Gott muss sich als Erkenntnisobjekt mit diesem Vermögen vereinigen, um es zu diesem Schauungsakt zu befähigen und zu bestimmen. Aber wie findet diese zweifache Erhöhung des geschaffenen Intellektes statt?

Gott ist überall gegenwärtig durch eine substantiale (per essentiam), dynamische (per potentiam) und inhabitatorische Präsenz (per praesentiam). Unvergleichlich inniger und vollkommener ist aber seine Gegenwart in der Seele des Gerechten durch die Gnade. Die höchste und innigste Vereinigung Gottes mit der Seele vollzieht sich jedoch erst in der Glorie. Hier hat die Vereinigung des Schöpfers mit seinen Geschöpfen den höchsten Gipfel erreicht, denn sie führt zur unmittelbaren Anschauung der Wesenheit Gottes. Um nämlich die Seele zu diesem göttlichen Erkenntnisakte zu befähigen, muss sich die Wesenheit Gottes selbst als das formale Prinzip des Schauungsaktes mit dem Intellekte des Seligen vereinigen. Warum dies aber geschehen muss und warum es keinen anderen Weg gibt, um dem Intellekt die selige Anschauung der göttlichen Wesenheit zu ermöglichen, erklärt sich daraus, dass — wie wir schon bemerkt

---

[1]) De Pot, qu. 8, a. 1.

haben — die Erkenntnis eines Dinges nur in zweifacher Weise möglich ist; denn entweder wird es in seinem Wesen selbst, oder aber in seinem Aehnlichkeitsbilde erkannt. Nun können wir aber mit Hilfe eines geschaffenen Wesens Gott nicht unmittelbar schauen, denn es ist unmöglich, dass irgend eines geschaffenen Wesens Aehnlichkeit ebenso rein und geistig sei wie Gott. Darum kann niemand Gottes Wesenheit unmittelbar schauen, es sei denn, dass eben diese göttliche Wesenheit selbst sich als intelligibele Form mit seinem Intellekte vereinige[1][2].

Hierzu ist in dem Intellekte aber eine positive Disposition erforderlich. Jede Form setzt nämlich im Subjekt, das sie informieren soll, eine entsprechende Fähigkeit voraus (dispositio ultima), sie in sich aufzunehmen, und jeder Akt setzt notwendig ein ihm entsprechendes Vermögen voraus[3]. Nun ist es aber metaphysisch unmöglich, dass der geschaffene Intellekt aus eigener Kraft fähig sei, sich mit der gött-

[1]) Diesen Lehrpunkt werden wir später (III.) genauer betrachten.

[2]) Betrachten wir die inhaltreichen, herzerquickenden Worte des grossen hl. Kirchenlehrers Franz von Sales: Quand nous regardons, sagt er, quelque chose, quoy qu'elle nous soit présente, elle ne s'unit pas à nos yeux elle-mesme; ains seulement leur envoye une certaine représentation ou image d'elle — mesme que l'on appelle espèce sensible, par le moyen de laquelle nous voyons. Et quand nous contemplons quelque chose, ce que nous entendons ne s'unit pas non plus à notre entendement, sinon par le moyen d'une autre représentation et image très délicate et spirituelle que l'on nomme espèce intelligible . . . . . Nous voyons et entendons ainsi, Théotime, tout ce que nous voyons ou entendons en cette vie mortelle, ouy mesme les choses de la foy . . . . . Mais au ciel, ah! mon Dieu, qu'elle faveur! La divinité s'unira elle-mesme à notre entendement, sans entremise d'espèce ny représentation quelconque . . . . . O vray Dieu! quelle suavité à l'entendement humain d'être à jamais uny à son souverain object, recevent non sa représentation, mais sa présence; non aucune image ou espèce, mais la propre essence de sa divine vérité et majesté . . . . . en sorte que la substance éternelle serve d'espèce, aussi bien que d'object, à nostre entendement. Traité de l'amour de Dieu, l. III, c. 11.

[3]) S. Thom. Cont. Gent., III, c. 53; De Verit., qu. 8, a. 3.

lichen Wesenheit als seiner intelligibelen Form zu vereinigen und so in den Schauungsakt überzugehen. Darum lehrt die Theologie, und es ist sogar ein Glaubenssatz, dass die Seligen, um Gott unmittelbar schauen zu können, des sogen. lumen gloriae bedürfen. „Unter dem lumen gloriae (aber) ist wohl nichts anderes zu verstehen als eine der Seele von Gott mitgeteilte Erkenntniskraft, durch welche die in der heiligmachenden Gnade und in den theologischen Tugenden, zumal der Tugend des Glaubens, bewirkte Vereinigung und Verähnlichung der Seele mit Gott ihre höchste Vollendung erlangt"[1]). Das Glorienlicht ist es also, das dem Intellekt des Seligen seine letzte Disposition dazu gibt, sich mit der göttlichen Wesenheit als seiner intelligibelen Form zu verbinden und in den beseligenden Schauungsakt überzugehen[2]). Das Glorienlicht, lehrt Kard. Kajetan, ist nichts anderes als eine Kraft, die den Intellekt des Seligen befähigt, sich mit der göttlichen Wesenheit als seiner intelligibelen Form zu vereinigen und so den Schauungsakt zu setzen; darin besteht der doppelte Zweck des Glorienlichtes[3]). Je mehr Glorienlicht also eine Seele von Gott erhält, desto inniger ist ihre Vereinigung mit der göttlichen Wesenheit als ihrer intelligibelen Form und desto vollkommener ist dann auch ihr Schauungsakt und damit ihre Seligkeit. Das Mass aber, wonach Gott der Seele das Glorienlicht zuteil werden lässt, hängt ab von dem Masse und Grade ihrer Verdienste und vor allem der Liebe[4]).

---

[1]) Specht, Lehrbuch der Dogmatik, Regensburg 1907, Bd. II. S. 417 f.

[2]) De Verit., qu. 8, a. 3.

[3]) Lumen gloriae nihil aliud est quam vis, ut propria dispositio, unitiva divinae essentiae ut formae intelligibilis, atque factiva visionis divinae: ad haec enim duo lumen gloriae poni. Caietanus, In I, qu. 12, a. 5.

[4]) Intellectus plus participans de lumine gloriae perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriae, qui plus habet de charitate. Sum. Theol., I, qu. 12, a. 6. Vgl. auch Cont. Gent., III, c. 58.

So vereinigt sich denn die göttliche Wesenheit in geheimnisvollster Weise mit dem Intellekte der Seligen, so dass dieser in den beseligenden Erkenntnisakt übergehen kann, der Gott, wie er in sich selbst ist, zum unmittelbaren Zielpunkt hat[1]). Er schaut nunmehr das göttliche Wesen mit all seinen absoluten Vollkommenheiten, sowie die drei göttlichen Personen und die innergöttlichen Prozessionen. Das nennt man das primäre Objekt der visio beatifica, weil diese Anschauung zur Substanz der himmlischen Seligkeit gehört. Der Selige sieht Gott ganz (totum), weil er die absolute Einfachheit ist; aber freilich nicht so, wie Gott selbst sich schaut (totaliter), weil er unendlich ist. In Gott aber schauen die Seligen ausserdem noch verschiedene aussergöttliche, erschaffene Dinge, soweit dies zu ihrer vollkommenen Glückseligkeit erforderlich ist[2]). Alle diese Dinge bilden zusammen das sekundäre Objekt der visio beata.

Aber auf welche Weise schauen die Seligen Gott und alles das, was sie in Ihm erkennen? Dies geschieht durch einen einzigen und ewig dauernden Erkenntnisakt. Es ist zunächst ein einziger Akt des Erkennens; denn die intelligibele Form, die den Intellekt des Seligen bestimmt, ist ja Gott selbst, die absolute Einheit; die Erkenntnistätigkeit aber entspricht der intelligibelen Form, so dass die Einheit der intelligibelen Form notwendig auch die Einheit des Er-

---

[1]) Später (IV) werden wir betrachten — soweit es unserem schwachen Verstande möglich ist, in die Lichtfülle dieses Geheimnisses einzudringen — auf welche Weise die göttliche Wesenheit unmittelbar den beseligenden Schauakt terminiert.

[2]) Suppl., qu. 72, a. 1. Das Konzil von Sens i. J. 1528 sagt: Beatis pervium esse . . . omniforme illud divinitatis speculum, in quo quidquid eorum intersit, illucescat. (cap. 13, bei Hardouin IX, 1944). Näheres über diesen interessanten Gegenstand bei I.-B. Terrien, La grâce et la gloire[2], Paris 1901, II. S. 169 ff; Scheeben-Atzberger' Handb. d. kathol. Dogmatik, IV, 2 S. 868 ff.

kenntnisaktes mit sich bringt[1]). Es ist aber zugleich ein ewig dauernder Akt des Erkennens, denn wir werden ja immer mit Gott sein: Semper cum Domino erimus[2]). Wer aber mit Gott ist in der Glorie, der sieht ihn von Angesicht zu Angesicht. Mit Recht sagt darum der hl. Thomas vom beseligenden Schauakte: Haec operatio in eis (beatis) est unica et sempiterna[3]). Unica, also ohne Vielheit; sempiterna, also ohne Ende.

Möge der Schauakt aber auch noch so einzig und vollkommen sein, so schliesst er dennoch solche Erkenntnisakte, welche der Selige mit Hilfe von geschaffenen intelligibelen Bildern vollzieht, keineswegs aus. Denn wie die Erkenntnis des Engels zugleich (simul) eine zweifache ist, und zwar eine übernatürliche, die in der unmittelbaren Anschauung Gottes begründet ist, und eine natürliche, die durch die Mittel der Erkenntnis, die dem Engel aufgrund seiner Schöpfung zukommen[4]), vermittelt wird, so vollzieht sich auch die Erkenntnis der Seligen. Mit einem einzigen, vollkommenen Erkenntnisakte schauen sie in übernatürlicher Weise Gott und alles, was sie in Ihm zu erkennen vermögen (nach dem Masse ihrer Verdienste), und darin besteht ihre wesentliche Seligkeit (beatitudo essentialis). Zugleich aber erknnen sie viele Dinge auf eine zwar überaus erhabene und vollkommene, aber dennoch natürliche Art. Diese natürliche[5]) Erkenntnis einer Seele, wenn sie vom Leibe ge-

---

[1]) S. Thom., Cont. Gent., I, c. 51—55, wozu Ferrariensis.

[2]) I Thess. 4, 17.

[3]) Sum. Theol., I. II, qu. 3, a. 2, ad 4.

[4]) „L'intelligence des anges qui jouissent de la béatitude céleste connaît de deux façons: d'une manière surnaturelle par une vision intuitive en Dieu, et d'une manière naturelle par les moyens de connaître qui leur appartiennent en raison de leur création". Dictionnaire de Théologie Catholique, Vacant-Mangenot, Paris 1909, s. v. „Ange", Bd. I, Kol. 1233.

[5]) Wir nennen die vier Arten der Erkenntnis der vom Leibe getrennten Seele „natürlich", weil sie von der Natur der Seele und von dem Zustand, in dem sie sich befindet, erfordert werden.

trennt ist, ist aber eine vierfache. Erstens erkennt sie sich selbst (und auch die anderen Seelen wenigstens quoad quidditatem specificam) unmittelbar durch ihre eigene Wesenheit (per propriam substantiam); zweitens erkennt sie alles dasjenige, wovon sie sich während ihres Erdenlebens ein intelligibeles Bild erworben hat, denn nichts wird jemals verwischt von dem, was einmal dem Geiste eingeprägt ist. Die dritte Art des (natürlichen) Erkennens der vom Leibe getrennten Seele vollzieht sich mit Hilfe von intelligibelen Bildern, die ihr von Gott unmittelbar eingegossen werden (im Augenblick der Trennung von Leib und Seele). Die letzte Art endlich beruht auf der intellektuellen Sprache (locutio intellectualis), womit sich die Seelen gegenseitig Kenntnisse übermitteln können[1]). In dieser natürlichen Erkenntnis, die die Seligen in einer ganz vollkommen Weise besitzen, besteht wohl hauptsächlich[2]), wenn auch nicht ausschliesslich, ihre beatitudo accidentalis.

So schauen denn die Seligen Gott. Aus dieser intuitiven Anschauung aber entspringt notwendig die Liebe zu Gott, denn „man kann das unendliche Gut nicht anschauen, ohne zur feurigsten Liebe zu demselben fortgerissen zu werden . . . . . Mit der intuitiven Erkenntnis und Liebe Gottes (aber) ist (weiterhin) notwendig gegeben die Freude über den Besitz Gottes“[3]). Schön fasst der hl. Bonaventura, dieser grosse Gottesgelehrte, diese Lehre zusammen: Praemium . . . sub-

---

[1]) S. Thom., De Verit., qu. 8, a. 9; qu. 9, aa. 4,5; qu. 19, aa. 1, 2; Sum. Theol., I, qu. 55, a. 2; qu. 57, a. 2; qu. 89, a. 7; qu. 107. Vgl. auch die schöne Arbeit von Ed. Hugon O. Pr: Réponses théologiques: L'Etat des Ames séparées, Paris 1908.

[2]) Denn die akzidentelle Seligkeit besteht auch in anderen Gütern, wie wir sie bei den Theologen aufgezählt finden.

[3]) Scheeben-Atzberger, IV, 2, S. 870, wo dieser Gegenstand ausführlicher behandelt ist. Vgl. auch Pohle, Lehrbuch der Dogmatik III[6], 731 f., Paderborn 1916.

stantiale, sagt er, consistit in visione, fruitione et tentione unius summi boni, scilicet Dei, quem beati videbunt facie ad faciem, hoc est nude et sine velamine; quo fruentur avide et delectabiliter, quem etiam tenebunt sempiternaliter, ut sic verificetur illud Bernardi, quod Deus futurus est rationi plenitudo lucis, voluntati multitudo pacis et memoriae continuatio aeternitatis[1]).

Und das ist das „ewige Leben". Es ist die Teilnahme an Jesu Christi Leben[2]), und durch Ihn an dem Leben des Vaters. Es ist ein gottähnliches, vergöttlichtes Leben, die Fülle des Lebens, ähnlich dem Leben dessen, der nicht nur das Leben hat in sich selbst, sondern das Leben selbst ist. Wie der Vater das Leben hat in sich selbst, so gibt Er auch dem Sohne, das Leben zu haben in sich selbst, und der Sohn gibt das Leben allen, die Ihm ähnlich geworden hier in der Gnade, dort in der Glorie[3]).

Das sind die allgemeinsten Grundzüge der Lehre über die beseligende Gottanschauung, so wie sie auf Grund des Glaubens von den Gottesgelehrten vorgetragen wird.

II. Die methaphysisch-psychologische Lehre des hl. Thomas von Aquin über die intellektuellen Ideen im allgemeinen.

Der hl. Thomas pflegt, bevor er an die Lösung einer theologisch-spekulativen Frage herantritt, mit der ihm eigentümlichen Kürze und Präzision die allgemeinen philosophischen Grundwahrheiten und Prinzipien anzugeben, auf denen er seine theologischen Erörterungen aufbaut. Diese philosophischen Wahr-

[1]) Breviloq., VII, 7.

[2]) Joh. 6, 58.

[3]) Hettinger, Apologie[10], II, 2, S. 287 f.

heiten dienen ihm als unerschütterliche Grundsteine, auf denen er mit sicherer Hand seine theologischen Lehren gleich einem kunstvollen, aber auch wetterfesten Gebäude errichtet[1]). Es ist deshalb für denjenigen, der die theologischen Lehren des hl. Thomas gründlich erfassen will, durchaus notwendig, sich zunächst mit seinen philosophischen Prinzipien vertraut zu machen. Bei unserem Gegenstand ist es aber von ganz besonderer Wichtigkeit, mit der philosophischen Lehre des hl. Thomas zu beginnen, weil die verschiedenen Auffassungsweisen der psychologischen Lehre des hl. Thomas, besonders da wo es sich um die Natur des verbum mentis handelt, ein Hauptgrund dafür sind, dass man bei der theologischen Frage betreffend die Lehre des Heiligen über die „intelligibele Spezies" und besonders über das „geistige Wort" beim Schauungsakte eine so grosse Meinungsverschiedenheit unter den Theologen findet[2]). Darum wird uns wohl niemand

[1]) Durch ein solches Verfahren wird keineswegs die Theologie der Philosophie angepasst, sondern es werden uns vielmehr die übernatürlichen Glaubenswahrheiten mit Hilfe von berechtigten philosophischen Erörterungen, durch die wir unsere Begriffe läutern und bestimmen — soweit das möglich ist — näher gerückt. Ex hoc ipso, sagt Billot, quod usus est Deus conceptibus nostris, notionibus nostris, vocabulis nostris, per quae nobis sua mysteria revelaret, consequitur quod quidquid iuvat ad accuratam horummet conceptuum analysim, iuvat quoque ad intelligentiam et expositionem revelatae veritatis: eodem plane modo quo ad intelligentiam et explicationem textus cuiuspiam, iuvat lexicon in quo rationes nominum dilucide, enucleate, et exacte proponuntur. Proinde, si ad philosophiam pertinet classificare, definire, et in prima elementa resolvere communes nostras ac vulgares notiones: proportionaliter se habebit usus eius in theologia, sicut usus lexici in re exegetica. Et sicut exegeta non accomodat expositionem suam lexico, ex hoc quod in lexico quaerit unde sensum sui auctoris magis penetret, aut magis declaret: ita nec accomodamus nos doctrinam sacram ad philosophiam, ex hoc quod philosophia utimur ad exponendum distincte, ordinate, et scientifice dogma revelatum. De Verbo Incarn.[5], Prati 1912, p. 55.

[2]) Haec quaestio (de verbo mentis in visione beata) magna ex parte pendet ex philosophicis principiis. Suarez, In I. P. D. Thomae,

einen Vorwurf daraus machen, wenn wir hier eine kurze Erörterung über die metaphysisch-psychologischen Hauptlehren des hl. Thomas von den intellektuellen Ideen d. h. von der sog. species impressa und expressa anstellen[1][2]).

Im Erkennen sind nach der Lehre des hl. Thomas vier Dinge zu unterscheiden: 1) das Erkenntnisvermögen, das zwar die Kraft zum Erkennen hat, aber an und für sich zu jedweder Erkenntnis indifferent ist; 2) die species impressa oder die konkrete Idee, die das Erkenntnisvermögen informiert und bestimmt, eher diesen als jenen Akt im besonderen zu erwecken; 3) der immanente Erkenntnisakt; 4) der innere Terminus der intellektuellen Tätigkeit oder das „Wort des Geistes"[3]).

1. Das Erkennen überhaupt setzt zunächst ein Erkenntnisvermögen oder einen Intellekt voraus. Dieses Vermögen ist ein vitales Prinzip (principium vitale),

---

lib. II, cap. XI (Opera omnia, Venetiis 1740, t. I. p 51). Acres de hac re (sc. de verbo mentis in visione beata) disputationes ortae sunt quia alii aliter speciem expressam intelligunt, sagt Pesch, Prael. dogm., De Deo uno, Pars I, Sect. 3, Art. 2, Prop. XII, Schol.

[1]) Die Lehre des hl. Thomas darüber ist meisterhaft zusammengefasst in dem Opusc. 14: De natura verbi intellectus. Vgl. S. VI. Anm 2.,

[2]) Die Ausdrücke „species impressa" und „species expressa" kommen beim hl. Thomas nicht vor; sie werden erst von neueren Scholastikern gebraucht, geben aber sachlich das vollkommen wieder, was der hl. Thomas mit „species" oder „species intelligibilis" beziehungsweise mit „verbum" oder auch „verbum cordis", „similitudo expressa", „conceptio intellectus" bezeichnet.

[3]) Sicchè nell' intellezione bisogna distinguere quattro cose: I. La potenza intellettiva, capace d'intendere ma di per sè indifferente a qualsivoglia intellezione. II. La specie intelligibile, che informando la potenza la costituisce in atto primo, et la determina ad emettere questo o quell' atto in particolare. III. L'azione che ne sussegue, in quanto producimento d' un termine che rimane nello stesso operante, giacchè trattasi d'azione immanente. IV. Il compimento di tale azione, che è il concetto formato dalla mente, ossia il verbo mentale, cui noi denominammo idea in atto secondo. Matteo Liberatore, Della conoscenza intellettuale, Parte seconda, Roma 1858, capo I, art III, pag. 17 sq.

da es ja das Prinzip des erhabensten Lebensaktes, nämlich der intellektuellen Erkenntnis ist. In einer Beziehung ist es in sich vollkommen und vollendet (in actu), nämlich insofern es ein vitales Prinzip oder ein Erkenntnisvermögen ist. In dieser Hinsicht kommt der menschlichen, wie überhaupt jeder geschaffenen Intelligenz, eine überaus hohe Vollkommenheit zu; ist sie doch eine participatio luminis increati, eine Teilnahme an der unerschaffenen Intelligenz. Diese Erhabenheit des Ursprungs und der Natur, d. h. diese subjektive Vollkommenheit des menschlichen Intellektes paart sich aber in schöner Harmonie mit seiner objektiven Vollkommenheit. Die Tätigkeit des Intellektes kann sich nämlich auf alles erstrecken, und es gibt nichts, was nicht innerhalb der Sphäre seiner Tätigkeit begriffen wäre nach dem Axiom: Intellectus est cognoscitivus omnium entium.

Unser Intellekt hat aber auch eine Schattenseite. Er ist nämlich unvollkommen und befindet sich in Potenz im Verhältnis zu seinem Objekte und muss darum, um vom Zustande der Potenz zur wirklichen Erkenntnis seines Objektes überzugehen, von diesem auf irgend eine Weise befruchtet oder informiert werden. Der hl. Thomas fasst diese Lehre mit der ihm eigenen Schärfe und Einfachheit in die tief philosophischen Worte zusammen: Intellectus humanus est pura potentia in ordine intelligibili. Der menschliche Intellekt verhält sich also als rein passive Potenz zu seinen Objekten. Es ist aber klar, dass die Determination des an sich unbestimmten (in potentia) Intellektes auf irgend eine Weise vom erkannten Objekte ausgehen muss[1]).

---

[1]) Potentia cognoscitiva est indifferens ad operandum circa hoc vel illud objectum, et ideo, ut determinetur in particulari ad cognoscendum, indiget coniunctione aliqua ad ipsum objectum. Suarez, De anima, l. 3, c. 1. (Opera omnia, Venetiis 1740, t. III. p. 356).

Nach dem philosophischen Grundsatze nämlich: unumquodque agens agit et producit effectum inquantum est in actu, muss der Intellekt, damit er in die Erkenntnistätigkeit eines bestimmten Objektes übergeht, von diesem aktuiert d. h. mit ihm irgendwie eng vereinigt sein[1]). Es schliesst also jeder Erkenntnisakt in seinem Begriffe irgend eine Vereinigung zwischen dem Erkenntnisvermögen und der erkannten Sache ein: cognitio fit per hoc, quod cognitum est in cognoscente[2]). Diese Vereinigung zwischen dem Intellekte und dem erkannten (oder besser zu erkennenden) Objekte geschieht nun durch die sog. species impressa (species intelligibilis; erkennbare Idee; intelligibele Vorstellung; Idee in actu primo).

2. Die Bezeichnung species für das geheimnisvolle Band, das den Intellekt mit seinem Objekte vereinigt, kommt daher, dass für den geschaffenen Intellekt die Vereinigung des Objektes mit dem Vermögen mittels eines intelligibelen Abbildes des Gegenstandes geschieht, das beim menschlichen Intellekt in diesem Leben durch den sog. tätigen Verstand (intellectus agens) vom Gegenstande bezw. von seinem Phantasiebilde abstrahiert und der sog. möglichen Vernunft (intellectus possibilis) eingeprägt wird. Es kann sich aber unter Umständen auch das Erkenntnisobjekt

---

[1]) Intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium huius actus, qui est intelligere. Et ideo ex eis efficitur unum quid inquantum intellectum coniungitur intelligenti sive per essentiam suam, sive per similitudinem. S. Thomas, De Cognit. Angel., a. 1.

[2]) Omnis cognitio est a potentia et objecto sive a cognoscente et cognito. Ratio a priori est, quia omnis cognitio saltem creata est expressio et imitatio atque imago vitalis objecti. In quantum igitur est vitalis, procedit a cognoscente; implicat enim cognoscentem vivere per aliquid, quod ab ipso non est, sed pure illud recipit ab alio mere passive se habendo; inquantum vero cognitio est expressio . . . . objecti, procedit ab objecto . . . . Sylvester Maurus, Quaestionum philosophicarum lib. quatuor, Romae 1658, lib. I, qu. 2.

selbst, ohne sich durch sein Abbild vertreten zu lassen, mit dem Intellekte vereinigen, um ihn in den Zustand eines kompletten Aktes zu versetzen. In diesem Falle würde eine unmittelbare Vereinigung zwischen dem Erkenntnisvermögen und dem Gegenstande eintreten, so dass deren geheimnisvolles Band nicht das Abbild (species) des Gegenstandes, sondern vielmehr der Erkenntnisgegenstand selber wäre, der dann die Spezies vertritt (supplet): instar speciei. Obwohl in diesem Falle die Spezies entitativ und materiell nicht vorhanden ist, so fehlt sie doch formell nicht ganz, ja kann gar nicht vermisst werden, da sie nach ihrem absoluten Wesen (ratio formalis absoluta) betrachtet zwar nicht zur inneren Natur des Erkenntnisaktes gehört, aber doch eine notwendige Vorbedingung zur Erkenntnistätigkeit jedes geschaffenen Intellektes bildet, indem sie denselben aktuiert (ad complendam virtutem intelligentis)[1].

Um das Gesagte zu erläutern, wollen wir — zumal da das richtige Verständnis dieser Lehre für die weitere Entwickelung unseres Gegenstandes von grosser Wichtigkeit ist — die formale Wesenheit (ratio formalis) dessen, was der hl. Thomas mit species intelligibilis[2]) bezeichnet, genauer betrachten. Zu diesem Zwecke wollen wir die wesentliche Aufgabe, die der Spezies nach der Lehre des hl. Thomas zukommt, genauer prüfen. Ein bekanntes Axiom sagt nämlich: Natura (ratio formalis) rei ex proprio fine cognoscitur.

Die wesentliche Aufgabe der species impressa besteht darin, den Intellekt zu einem bestimmten Erkenntnisakte zu determinieren d. h. ihn zu einem kompletten Prinzip eines bestimmten Erkenntnisaktes zu machen, da, wie wir schon gesagt haben, der Intellekt eine rein passive Potenz ist hinsichtlich seiner Ob-

---

[1]) Caietanus, In I, qu. 12, a. 2.

[2]) Vgl. S. 14. Anm. 2.

jekte. Die Erkenntnisobjekte, die uns in diesem Leben entgegentreten, sind nun aber nicht imstande, durch sich selbst den Intellekt zu bestimmen, weil sie sich mit ihm wegen ihrer Abwesenheit und meistens auch noch wegen ihrer Materialität nicht vereinigen können. In diesem Falle vollzieht sich die Vereinigung durch das Abbild des Gegenstandes, das der intellectus agens oder die tätige Vernunft von dem Objekte — oder genauer von seinem sinnlichen Phantasiebilde — abstrahiert und mit dem intellectus possibilis (der möglichen Vernunft) vereinigt. Ist aber das Erkenntnisobjekt durch sich selbst fähig, sich mit dem Intellekt zu vereinigen, um ihn zu determinieren, dann ist die species intelligibilis sachlich genommen und a parte rei d. h. vom Objekte aus betrachtet nicht notwendig, aber formell betrachtet und a parte potentiae muss sie doch auf irgend eine Weise immer vorhanden sein, da ja sonst der Intellekt nicht determiniert werden könnte. In diesem Falle vertritt das Objekt für das Erkenntnisvermögen die Stelle der Spezies: gerit vices speciei. Dadurch nämlich, dass der Erkenntnisgegenstand das wesentliche Amt der intelligibelen Spezies verrichtet, d. h. den Intellekt determiniert, besitzt er in bezug auf das Erkenntnisvermögen die Merkmale, die zum Wesen (ratio formalis) der intelligibelen Spezies gehören. Jedoch muss man beachten, dass die eigentliche intelligibele Spezies sachlich ein Akzidens ist und sich deshalb mit dem Intellekte nur dadurch vereinigen kann, dass sie ihm inhäriert und ihn wirklich informiert (per informationem). Vertritt dagegen das Objekt selbst die Stelle der intelligibelen Spezies, dann geschieht die Vereinigung durch ein inniges Beisammensein (per intimam adiacentiam), da ja eine Substanz nicht inhärieren kann[1]). Dies Beisammen-

---

[1]) Species intelligibilis dupliciter spectari potest, primo, ut informat intellectum; secundo, ut gerit vices rei intelligibilis (ex quo latere habet, ut una cum intellectu conprincipiet actum intelligendi con-

sein kann nur beruhen entweder auf Identität, ut deitas adiacet suo intellectui, cui identificatur[1]); oder auf entitativer Union (per unionem entitativam), wie es bei den Engeln zutrifft, deren Substanz mit dem Intellekte, der die Substanz zum Subjekt hat, eng vereinigt ist[2]); oder sie beruht endlich auf freiwilliger innigster Mitteilung (per intimum illapsum). Auf diese geheimnisvolle Weise ist Gott mit dem Intellekte der Seligen aufs innigste vereinigt.

Nachdem sich der Intellekt mit dem Erkenntnisobjekte vereinigt hat, ist er ein komplettes Prinzip des Erkenntnisaktes dieses Objektes (constitutus est in actu completo). Zu einem vollendeten Prinzip (principium sufficiens, in actu primo) einer Tätigkeit aber gehört, dass es aus sich imstande sei, den bestimmten Akt dem Sein und der bestimmten Art nach (quoad exercitium und quoad specificationem actus) hervorzubringen. Da nun aber der Intellekt als solcher das hinreichende Prinzip eines intellektuellen Erkenntnisaktes n u r dem Sein nach ist, so muss die Spezifikation des Erkenntnisaktes von der species impressa

stituatque intellectum actu elicientem intellectionem); primum accidit speciei intelligibilis (non enim informat, nisi cum sit forma accidentalis); secundum convenit per se, nisi enim species pro sua portione concurrat, intellectus neutiquam intellectionem elicit. Quoad informationem species dicitur forma intellectus in genere entis . . . , quoad comproductionem intellectionis dicitur forma intellectus in genere intelligibili, quia constituit illum actu elicientem intellectionem. Xantes Mariales, Bibliotheca interpretum ad universam Summam Theologiae D. Thomae Aquinatis. Venetiis 1660, tom. II, p. 84 D. Xantes Mariales O.S.D. († 1660), den wir noch öfter anführen werden, gehört ohne Zweifel zu den scharfsinnigsten Kommentatoren des hl. Thomas. Leider sind uns bei dieser Arbeit seine grossartigen Kommentare zu den Quaestiones disputatae (Amplissimum artium scientiarumque omnium amphitheatrum . . . Bononiae 1658) unzugänglich gewesen. Hurter sagt von ihm: Vir insignis doctrinae atque virtutis, lectioni et orationi ad decrepitam usque aetatem unice intentus. (Nomenclat. liter. III[a], p. 937).

[1]) Xantes, Bibl. interpret., Ju I, qu. 12, a. 2. (p. 98 A).

[2]) Substantia angelica adiacet suo intellectui in ea subjectato. Xantes, l. c.

ausgehen. Beide Elemente zusammen also, d. h. der Intellekt und die mit ihm innig vereinigte Spezies, bilden erst ein einziges und komplettes Prinzip des Erkenntnisaktes[1]), wobei der Intellekt als solcher die bewirkende Ursache des Erkenntnisaktes ist, während er die formale und spezifikative Ursache insofern ist, als er von der Spezies befruchtet ist[2]). Mit Recht sagt deshalb Kardinal Kajetan[3]), dass die species impressa sich zum Intellekt verhält, wie die Form zum Sein; denn wie das Sein von der Form abhängt (esse sequitur formam), so hängt die Erkenntnistätigkeit von der Spezies ab.

---

[1]) S. Thom., Qu. De Cognit. Angel., a. 1; Cont. Gent., lib. II., c. 55; Opusc. 14. De origine et nat. verbi intellectus (vgl. S. VI Anm. 2).

[2]) Hinsichtlich der Lehre des hl. Thomas über die Kausalität der species impressa beim Erkenntnisakte sind die Kommentatoren nicht einig. Einige behaupten, es sei wahrscheinlicher, dass nach seiner Lehre die species auch effektiv mitwirkt; so Petrus de Ledesma O. Pr., De Pecfect., qu. 8, a. 5, concl. 4. (In I. S. Thomae a qu. 3. ad qu. 14, Salmanticae 1596 in fol.). Andere dagegen wie Bañez (In I, qu. 12, dub. 2.) meinen, es sei nicht notwendig der species eine effektive Wirksamkeit beizulegen, sondern nur eine formale, so dass sie „ut principium formale et specificativum“ mitwirkt. Allerdings räumt er der species, wenn sie ein Akzidens ist, auch eine effektive Mitwirkung ein. Wir meinen aber, dass man der Lehrauffassung des hl. Thomas am gerechtesten wird, wenn man sie so auffasst, wie wir es oben getan haben. Vgl. Sum. Theol., I, qu. 79, a. 3; De Verit., qu. 8, a 6; qu. 9, a. 5. Dies ist auch ohne Zweifel die Ansicht des Kard. Gonzalez (Philosophie des hl. Thomas, Bd. III, deutsch von Nolte-Regensbg. 1885) und des P. Liberatore S. J., Della conoscenza intellettuale, t. II, cap. I. art. III, pag. 11 sqq.) Derselben Meinung ist auch Xantes Mariales: Teneo nullam speciem intelligibilem inquantum huiusmodi, sive substantialem, sive accidentalem concurrere effective ad intellectionem, sed solum formaliter et specificative. Biblioth. interpret., tom. II, p. 100 B. Vgl. auch Silvester Maurus, Quest. philos., lib. I, qu. 2; Pègues O. Pr., Commentaire français littéral de la Somme Théologique (In I, qu. 27, a. 1.); Caietanus, In I., qu. 12, a. 2.: Dicendum est ergo, quod quamvis intellectus et species intelligibilis, se habeant quasi duo partialia agentia, quorum alterum substantiam, alterum speciem intellectioni praebet . . .; Alamannus, Tertia Secundae, qu. 96, a. 4.

[3]) In I, qu. 12, a. 2.

3. Nachdem sich der Intellekt mit der intellektuellen Vorstellung oder mit dem Erkenntnisobjekte selbst, das die Stelle der species impressa vertritt, vereinigt hat, ist er das komplette Prinzip eines bestimmten Erkenntnisaktes in actu primo und geht dann unwillkürlich in die eigentliche Erkenntnistätigkeit über (transit in actum secundum intellectionis). Der Erkenntnisakt selbst aber ist ein vitaler und immanenter Akt, dessen Terminus das Wort des Geistes[1]) (verbum mentis, similitudo oder species expressa, die erkannte Idee) heisst.

4. Gonzalez schreibt: „Die innere Erfahrung bezeugt uns (nämlich), dass, wenn wir irgend etwas erkennen, unser Intellekt in sich eine Art Vorstellung des Objekts in dem Masse, als es von ihm erkannt wird, erzeugt, und dass der Intellekt diese Erkenntnis, insoweit er sie erwirbt, gleichsam zu sich selbst spricht oder ausdrückt (exprimit). Dieses ist nun, was der hl. Thomas verbum cordis oder auch notitia, conceptus, notio, ratio rei (Begriff) nennt"[2]). Doch hören wir den hl. Thomas selbst: Wenn der Geist denkt und die Erkenntnis befruchtet, so lehrt er, entsteht in ihm etwas, nämlich der Begriff, der aus der Intelligenz kommt und aus der Erkenntnis des Objektes hervorgeht; und dieser Begriff, den das artikulierte Wort äusserlich ausdrückt, heisst „inneres Wort" oder „Wort des Herzens"[3]). Ausführlicher an einer anderen Stelle:

---

[1]) August., De Trin., lib. 9, c. 7. (Migne, Ser. Lat. vol. 42, p 967). Wie der hl. Thomas gewöhnlich sich dem Sprachgebrauch des hl. Augustinus anschloss, so behielt er auch die Benennung verbum mentis bei; die anderen Scholastiker gebrauchen dafür sehr oft den Ausdruck species expressa und berufen sich ebenfalls auf den hl. Augustinus, bei dem manchmal die Bezeichnung similitudo expressa vorkommt.

[2]) Gonzalez, III., Kap. 3.

[3]) Qui autem intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae ex vi intellectiva pro-

„Jeder, der etwas erkennt, heisst es da[1]), steht, dadurch dass er erkennt, mit vier Dingen in Beziehung, und zwar: mit dem erkannten Dinge; mit der intelligibelen Spezies, durch welche der Intellekt in den Akt versetzt wird; mit der Tätigkeit des Erkennens selber, und mit dem Begriffe (conceptio) des Intellektes. Dieser Begriff ist von den drei eben genannten Dingen und auch von der erkannten Sache selbst verschieden. Er ist von dem erkannten Objekte verschieden, weil dieses oft ausserhalb des Intellektes existiert, während der Begriff des Intellektes sich nur in demselben befindet . . . . . Er ist auch von der intelligibelen Spezies verschieden; denn die intelligibele Spezies muss als

---

veniens, et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat; et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis. Sum. Theol., I, qu. 27, a. 1. Vgl. auch Cont. Gent., lib. I, c. 53; De Pot., qu. 8.

[1]) Intelligens in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem (verbum) intellectus. Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem: propter hoc enim intellctus conceptionem rei (intelligendae) in se format, ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus; cum omne agens agat secundum quod est in actu: actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus, quia praedicta conceptio consileratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem (mentalem) affirmativam seu negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur: hoc enim est quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus; sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem (significandam). Huiusmodi ergo conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur et aliud repraesentat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum; est vero similitudo rei intellectae. De Pot., qu. 8, a. 1. Vgl. auch Opusc. 53, De intellectu et intelligibili (vgl. S. VI. Anm. 2).

das Prinzip der Tätigkeit des Intellektes angesehen werden, weil durch sie der Intellekt in den Akt versetzt wird. Jedes Agens nämlich wirkt, insofern es im Akte ist; zum Akte gelangt es aber durch eine Form, die dann das Prinzip der Tätigkeit ist. Er ist auch von der Tätigkeit des Intellektes verschieden, da der Begriff als der Terminus der Erkenntnistätigkeit und gleichsam als ihr Produkt anzusehen ist. Der Intellekt bildet nämlich durch seine Tätigkeit die Definition des Objektes . . . .

„Diesen Begriff, den der Intellekt in uns erzeugt, nennen wir „geistiges Wort". Dasselbe enthält nämlich das, was wir durch das äussere, sinnlich vernehmbare Wort ausdrücken. Unser äusseres Wort aber bezeichnet weder die intelligibele Spezies, noch den Erkenntnisakt, sondern den vom Intellekt erzeugten Begriff, der die Verbindung darstellt zwischen dem äusseren, hörbaren Worte und dem Objekte. Dieser Begriff oder dieses geistige Wort, durch das unser Intellekt die von ihm verschiedenen Dinge erkennt, hat also seinen Ursprung nicht in dem Dinge, das es darstellt, sondern anderswo: es geht nämlich als Produkt der Tätigkeit des Intellektes aus diesem hervor, ist aber die Darstellung oder das Bild des erkannten Dinges".

Diese schöne und inhaltreiche Stelle, in welcher der hl. Thomas seine ganze Anschauung über die Notwendigkeit, Existenz und Natur der Begriffe kernhaft zusammenfasst, beweist augenscheinlich, dass nach der Theorie des hl. Lehrers ein realer Unterschied zwischen den Begriffen und der intellektuellen Tätigkeit angenommen werden muss. Die Unterschiede nämlich, die er hier zwischen der intelligibelen Spezies (species impressa) und dem geistigen Worte (species expressa) einerseits und zwischen den beiden (Spezies) und der Tätigkeit des Erkennens anderseits macht, genügen zur Erkenntnis seiner Lehre.

Auch unterliegt es keinem Zweifel, dass diese Lehre sowohl der Vernunft als auch der Beobachtung der inneren Phänomene durchaus entspricht[1]).

Allerdings fassen manche (wie Gonzalez) den Unterschied zwischen dem Erkenntnisakte und dem geistigen Worte nicht als einen streng realen (tamquam res a re) auf, sondern mehr als einen modalen (tamquam modus a re). „Die Idee, sagt Gonzalez ausdrücklich, ist eine Modifikation des Intellektes und eine Seinsweise des intellektuellen Aktes, die mit ihm unzertrennlich verbunden ist“[2]). Hierin ist er freilich der Ansicht des Suarez[3]) gefolgt, dessen Lehre von der des hl. Thomas abweicht. Während nämlich Suarez nur einen rein modalen Unterschied zwischen dem geistigen Worte und der Erkenntnistätigkeit, durch die es erzeugt wird, gelten lässt, muss man nach der Lehre des hl. Thomas einen wirklich realen Unterschied annehmen[4]).

Jedoch können beide nicht von einander getrennt werden. Der hl. Thomas lehrt nämlich ausdrücklich, dass jeder Erkenntnisakt als solcher mit einem geistigen Worte seinen Abschluss finden müsse. „Qui-

---

[1]) Vgl. Gonzalez, Die Philos. d. hl. Thomas, III, Kap. 4.

[2]) Jbid.

[3]) De Anima, lib. 3, c. 5, n. 11, sqq.; Metaphys. disp. 8, sect. 4, n. 2.

[4]) De Pot., qu. 8, a. 1; Cont. Gent., lib. I, c. 53; lib. IV, c. 11 et 53; De Verit., qu. 4, a. 1; Sum. Theol., I, qu. 34, a. 1 u. a. Einen realen Unterschied zwischen dem Erkenntnisakte uud dem geistigen Worte nach der Lehre des hl. Thomas lassen auch gelten Philippus a SS. Trinitate, Sum. Philos., Secunda Secundae, qu. 44; Alamannus, Tertia Secundae, qu. 96, a. 3; Capreolus, In I. Sent., dist. 27, qu. 2; Coll. Complut., In tres lib. de Anima, disp. XXI, qu. 2; Hugon, Cursus Philos. Thomist., IV, 1, p 103. Ferrariensis sagt: Et quamvis liqui Thomistarum teneant, verbum non realiter distingui ab actu intelligendi, sed tantum per connotata, tamen magis mihi placet opinio aliorum Thomistarum tenentium de mente S. Thomae esse, quod realiter distinguantur. In I, c. 53, wo er einen guten Beweis für seine Ansicht gegen Scotus durchführt.

cumque autem intelligit, lauten seine Worte, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum quod est conceptio rei intellectae ex vi intellectiva proveniens, et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat; et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis"[1]). Es unterliegt keinem Zweifel, dass dieser Ausspruch des hl. Lehrers ganz allgemein und ohne Einschränkung verstanden werden muss, und man müsste geneigt sein, eigene Anschauungen dem hl. Thomas unterschieben zu wollen, wenn man die Allgemeinheit dieser Worte irgendwie einschränken wollte.

Dass nämlich der hl. Thomas einen allgemeinen, ausnahmslosen Grundsatz ausspricht, und nicht bloss eine nebensächliche Bemerkung von beschränkter Gültigkeit hinwerfen will, ergibt sich schon deutlich genug aus der Art und Weise, wie er sich ausdrückt. Xantes Mariales hat mit Recht darauf hingewiesen[2]):

---

[1]) Sum. Theol., I, qu. 27, a. 1. Vgl auch Opusc. 53. De intellectu et intelligibili, wo es heisst: Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae ex eius notitia procedens . . . . Vgl. S. VI. Anm. 2.

[2]) Biblioth. interpret., Jn I, qu. 12, a. 2. (tom. II. p. 87 D). Es heisst dort: Pondera illam universalem (quicumque) i. e. non tantum viator, sed viator et comprehensor, creatura et Deus. Item quicumque intelligit i. e. tam perfecte quam imperfecte, tam intelligens corporalia quam spiritualia, tam proportionata quam excedentia, tam naturalia quam supernaturalia. Pondera item illam insignem, et nunquam a memoria excidendam reduplicativam (ex hoc ipso quod intelligit producit verbum); reduplicativa enim, ut docti norunt, importat causam adaequatam, seu rationem formalem, sub qua aliquid alteri convenit; dicendo ergo D. Thom. quemlibet intelligentem, ex hoc ipso quod intelligit, habere, ut producat verbum, indicat id habere, quia convenit intellectioni non per accidens, sed ex natura sua (qua intellectio est) ut producat verbum, estque adeo inseparabile ab illa ubicumque, ut ne Deus ipse, (quantumlibet sua deitas sit sibi entitative plus quam praesentissma, et in summo actualitatis, spiritualitatis ac intelligibilitatis fastigio) tamen a necessitate producendi verbum immunis esse nequeat, quanto minus immunis esse poterit beatus, cui deitas non est ita intime unita, ac est intellectui divino.

Beachte, sagt er, den allgemeinen, uneingeschränkten Ausdruck „quicumque", den der hl. Thomas gebraucht. Er spricht also nicht allein vom Menschen im Pilgerstande, sondern überhaupt von jedem vernunftbegabten Wesen. Ausserdem sagt der hl. Thomas ganz allgemein: jeder, der erkennt (quicumque intelligit). Er will also seine Behauptung bei jedem Erkennen gelten lassen, möge es vollkommen oder unvollkommen sein, möge es sich auf ein materielles oder geistiges, ein natürliches oder übernatürliches Objekt beziehen. Auch der Umstand fällt schwer ins Gewicht, dass der hl. Thomas im Ausdruck die reduplikative Form gewählt hat: quicunque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, producit verbum; damit hebt er nämlich das Erkennen (intelligit) hervor als die adäquate Ursache der Zeugung des inneren Wortes. Es muss mithin nach der hier ausgesprochenen Lehre des hl. Thomas jeder, der erkennt, und zwar dadurch, dass er erkennt, ein geistiges Wort in seinem Innern hervorbringen, weil die Erkenntnistätigkeit das innere Wort nicht bloss manchmal und zufällig hervorbringen kann, sondern ihrem Wesen nach dasselbe immer hervorbringen muss.

Dass der hl. Thomas seinem Grundsatze: Quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, eine ganz allgemeine Gültigkeit beilegt, geht auch aus dem ganzen Zusammenhang dieser Stelle[1]) und vor allem aus der Anwendung hervor, die er von ihm macht. Er überträgt ihn nämlich unmittelbar auf Gott und sucht auf diese Weise verständlich zu machen, wie Gott Vater das Verbum dadurch zeugt, dass Er erkennt. Eine solche Anwendung wäre aber durchaus willkürlich und unbegründet, wenn der Grundsatz nur

[1]) Sum. Theol., I, qu 27, a 1.

eine relative und keine absolute Gültigkeit hätte[1]). „Nisi dicatur, sagt Xantes Mariales, productionem verbi esse de intrinseca ratione intellectionis, D. Thomae discursum (d. h. seine Anwendung dieses Grundsatzes auf die Hlste. Dreifaltigkeit) iuxta frigida adversariorum glossemata, inevitabiliter remansurum ridiculum, inanem, concludentem oppositum intenti, et procedentem ex singularibus, quibus apud veros Thomistas nihil exsecrabilius“[2]). Diese ganze Beweisführung des hl. Thomas hat nämlich darin ihren Schwerpunkt, dass nach seiner Lehre jede und nicht bloss manche Erkenntnistätigkeit, und zwar bei jeder Intelligenz ohne Ausnahme ein geistiges Wort hervorbringt, weil das geistige Wort von der Natur der Erkenntnistätigkeit als solcher, als ihr Produkt und Resultat, gefordert wird[3]).

Dieselbe Lehre trägt übrigens der hl. Thomas an zahlreichen anderen Stellen seiner Werke mit grosser Klarheit und Schärfe vor[4]). Besonders beweiskräftig sind seine Worte, die wir im Sentenzen-Kommentar lesen. Wir wollen sie hierher setzen, indem wir den lapidaren Kommentar des Xantes beifügen: Si inquiratur quid sit verbum, quo aliquis sibi loquitur, non invenitur esse, nisi conceptio intellectus, conceptio autem intellectus est, vel operatio ipsa, quae est intelligere[5]),

---

[1]) Pègues O. Pr., Commentaire français littéral d. l. Som. Theol. II. p. 31. Vgl. auch S. Thomas, Compend. Theol., cap. 37.

[2]) Biblioth. interpret., In I, qu. 27, a. 1.

[3]) Tota vis probationis in hoc fundatur, quod non per accidens nec quia est in hoc aut alio subjecto habet intellectio quod verbum producat, sed habet per se, ex natura sua absolute, quia sicut calefacere non est nisi calorem producere . . . . , ita intelligere vera actio immanens, non est nisi producere suum terminum, qui dicitur verbum. Xantes Mariales, Biblioth. interpret., In I, qu. 12, a. 2. (tom II. p. 87 C).

[4]) In I. Sent., dist. 27, qu. 2, a. 2.; De Pot., qu. 9, a. 5; Cont. Cent., lib. IV, c. 11. Vgl. Adam Tanner, Theol. scholast., I, dis p. II, qu. VI.

[5]) Der hl. Thomas ist hier allerdings unschlüssig, ob er das verbum mentis für eine und dieselbe Realität mit dem Erkenntnisakte

vel species intellecta. Unde oportet, quod verbum vel dicatur ipsa operatio intelligendi, vel ipsa species, quae est similitudo rei intellectae, et sine utroque istorum non potest aliquis intelligere; utrumque enim istorum est id, quo quis intelligit formaliter. Et ideo impossibile est, quod . . . aliquis intelligat, nisi verbo intellectus sui, quod sit vel operatio eius vel ratio operationis ad eam, sicut medium cognoscendi se habens, quae est species rei intellectae[1]).

Hierzu bemerkt Xantes: „Considera aurea illa verba: sine utroque istorum, sc. intellectione et verbo, nequit aliquis intelligere, quia utrumque est id, quo quis formaliter intelligit, atque ob id impossibile est, ut aliquis intelligat sine verbo intellectus sui. Ex eis enim clare habes, D. Thomae mentem esse, esse tam implicatorium dari intellectionem per quam non producatur verbum, quam implicatorium est, aliquem intelligere sine his, quibus formaliter omnis intellectio fit, hoc enim sibi volunt illa verba: utrumque istorum est id, quo quis intelligit formaliter; non dicit, quo viator, aut homo vel Angelus, sed quo quis absolute, i. e. sive Deus, sive beatus, sive homo, sive Angelus formaliter intelligit[2])".

---

gelten lassen kann mit einem nur modalen Unterschiede, oder auch beide als zwei streng real verschiedene Dinge ansehen muss. In seinen späteren Werken aber hat er sich klar und entschiehen für die zweite Annahme d. h. für den streng realen Unterschied ausgesprochen. So sagt er z. B. im Opusc. 53, De intellectu et intelligibili: Cum (ergo) dicitur, quod verbum est notitia, non accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis, vel pro aliquo eius habitu, sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo. Vgl. auch die S. 24 angegebenen Stellen und vor allem De Verit., qu. 4, a. 1, ad 1.

[1]) In I. Sent., dist. 27, qu. 2, a. 2, in corp. Vgl. Opusc. 13. De differentia divini Verbi et humani: Patet (ergo) quod in qualibet re intellectuali, cui competit intelligere, necesse est ponere verbum. De ratione enim intelligendi est, quod intellectus intelligendo aliquid formet: talis autem formatio dicitur verbum. (Vgl. S. VI. Anm. 2).

[2]) Biblioth. interpret., tom. II. p. 88 D.

Trotz der klaren und unzweideutigen Worte des hl. Thomas wollen dennoch einige seiner Kommentatoren die Tragweite des Grundsatzes „Quicunque intelligit“ einschränken. So lässt z. B. Kard. Billot[1]) denselben nur dann gelten, wenn es sich um den menschlichen Intellekt in diesem Leben handelt. Die Salmaticenser und Kard. Kajetan verfahren ähnlich. Gonet will ihn zwar gelten lassen für jeden Intellekt, aber nur beim konnaturalen Erkenntnisakte; er lässt also eine Ausnahme zu für den geschaffenen Intellekt beim seligen Schauungsakte. Aehnliche Einschränkungen finden wir bei Gotti, Philippus a SS. Trinitate, Simonnet[2]) u. a.

Diese Autoren behaupten, dass der intellektuelle Erkenntnisakt an sich die Zeugung eines geistigen Wortes nicht erfordere. Diese Zeugung sei vielmehr nur erforderlich von seiten des Objekts (ex indigentia objecti), wenn es nämlich dem Intellekte nicht gegenwärtig oder wegen seiner Materialität nicht unmittelbar intelligibel ist. Wenn es sich aber, meinen sie, um ein Erkenntnisobjekt handelt, das dem Intellekte gegenwärtig und an sich für den Intellekt unmittelbar intelligibel ist, dann besteht keine Notwendigkeit, ein geistiges Wort als das Erzeugnis des Erkennntnisaktes zu setzen[3]).

Wir geben gern zu, dass die Abwesenheit und die Materialität des Erkenntnisobjektes für die Notwendigkeit eines geistigen Wortes sprechen, denn auf diese Weise wird der Dürftigkeit (indigentia) des Objektes abgeholfen. Der hl. Thomas lehrt das ausdrücklich[4]). Aber damit soll keineswegs behauptet werden, dass das die einzigen Gründe für die Annahme des geistigen Wortes seien. Es ergibt sich vielmehr aus den ange-

---

[1]) De Deo Uno et Trino, qu 27, II.

[2]) Institutiones theol., Disp. V, Art. IV.

[3]) Billot, l. c.

[4]) Cont. Gent., I, c 53 u. ö.

führten Stellen des hl. Thomas klar und deutlich, dass die Gründe, die aus der Dürftigkeit des Gegenstandes für die Notwendigkeit des geistigen Wortes angeführt werden, erst an zweiter und untergeordneter Stelle gelten. Sie sind für ihn mehr zufälliger Natur (accidentaria) und kommen nur in besonderen Fällen zur Geltung und zwar da, wo der Erkenntnisgegenstand abwesend oder an sich unmittelbar nicht erkennbar ist, was allerdings bei unserer Erkenntnis in diesem Leben immer der Fall ist. Der Hauptgrund aber für die Annahme des geistigen Wortes ist nach dem hl. Thomas kein anderer als der, dass das geistige Wort eben zum inneren Wesen des Erkenntnisaktes als solchen gehört[1]).

Davon können wir uns leicht überzeugen, wenn wir die zahlreichen Stellen durchgehen und überdenken, in denen er diesen Gegenstand behandelt[2]). Sciendum, sagt er an einer Stelle, quod sicut secundum actionem, quae tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra, ita secundum actionem, quae manet in agente, est quaedam processio ad intra; et hoc maxime patet in intellectu, cuius actio sc. intelligere manet in agente. Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae . . . .[3]). Aus diesen Worten ist klar ersichtlich, dass nach dem hl. Thomas

---

[1]) Omnis realis actio habet realem terminum productum . . . . Atqui, actio intellectionis est vera et realis actio. Ergo. Adam Tanner, Theol. scholast., I, disp. II, qu. VI.

[2]) De Pot., qu. 7, a. 6; qu. 9, a. 5; qu. 10, a. 1; Cont. Gent. lib. IV, c. 11; Sum. Theol., I, qu. 27, a. 1.

[3]) Opusc. 53. De intellectu et intelligibili. Ebenso Opusc. 14. De natura verbi intellectus: Semper, cum actu intelligitur aliquid, verbum formatur. Opusc. 13. De differentia divini Verbi et humani: Patet ergo, quod in qualibet re intellectuali, cui competit intelligere, necesse est ponere verbum. De ratione enim intelligendi est, quod intellectus aliquid formet; talis autem formatio dicitur verbum (Vgl S. VI, Anm. 2).

das Hervorbringen eines geistigen Wortes zum Wesen des Erkenntnisaktes als solchen gehört, und dass mithin ein Erkenntnisakt ohne Zeugung des inneren Wortes undenkbar ist. Der hl. Thomas zieht nämlich eine Parallele zwischen der Tätigkeit nach aussen und der nach innen und sagt, dass wie jede Tätigkeit nach aussen zum Prädikamente der Tätigkeit (praedicamentum actionis) gehört und somit notwendig das Hervorbringen eines Produktes in ihrem Begriffe einschliesst, ebenso auch jede Tätigkeit nach innen notwendig ein Produkt erzeugt, da sie ja ebenfalls zum Prädikamente der Tätigkeit gehört; nur dass die Tätigkeit und ihr Produkt im tätigen Subjekt bleiben und nicht in ein anderes real verschiedenes übergehen. Dass sich aber das wirklich so verhält, bemerkt der hl. Thomas, kann man am besten beim Intellekte erkennen, dessen Tätigkeit im tätigen Subjekte bleibt, und der sich durch das Produkt seiner Tätigkeit selbst vervollkommnet. Freilich gehört die Tätigkeit nach innen nicht direkt und in der vollkommenen Weise, wie die Tätigkeit nach aussen, zum Prädikament der physischen Tätigkeit. Die prädikamentale oder transitive Tätigkeit nämlich (actio praedicamentalis) besagt „aliquid fluens cum motu" und ist ein korrelativer Begriff zum Leiden (passio); während die immanente Tätigkeit an sich direkt kein physisches „fluens" ist und nicht so sehr ein Leiden als vielmehr eine innere Vervollkommnung bedeutet (non importat passionem sed perfectionem[1]). In diesem Sinne sagt der hl. Thomas: Actio immanens non est d i r e c t e in praedicamento actionis. Doch ist festzuhalten, dass auch die immanente Tätigkeit, wenn auch nicht auf die vollkommenste Weise, doch immerhin zum Prädikamente der physischen Tätigkeit gehört (est operatio praedicamentalis) und die „ratio formalis praedicamenti

[1]) Doch sagt Aristoteles, dass das Erkennen eine Art von Leiden ist: τὸ νοεῖν πάσχειν τί ἐστιν. Opera omnia graece et latine, Parisiis 1854, Bd. 3, S. 468 (De anima, lib. III, cap. 4, text. 9.).

actionis“ in sich verwirklicht[1]). Bei jeder anderen Auffassung der Lehre des hl. Thomas bleibt vieles, was er sagt, unklar und unverständlich: so z. B. die Parallele, die er zwischen der actio ad extra und der actio ad intra zieht; oder die Stelle, die wir oben aus seinem Sentenzenkommentar angeführt haben[2]). Ausserdem nennt der hl. Thomas die Tätigkeit des Intellektes ausdrücklich „actio“[3]) und das geistige Wort: „terminus actionis intellectus“[4]) oder „effectus actus intelligendi“. „Omne autem intellectum in nobis, sagt er, est aliquid realiter progrediens ab altero ..... et hoc universaliter verum est de omni quod a nobis intelligitur, sive per essentiam intelligatur sive per similitudinem; ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi; unde etiam quando mens intelliget seipsam, eius conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis. Ita ergo verbum intellectus in nobis duo habet de sua ratione; sc. quod est intel-

[1]) Der Begriff der prädikamentalen Tätigkeit schliesst 7 Elemente in sich: 1. Agens oder das tätige Subjekt; 2 Potentia activa oder das Tätigkeitsvermögen; 3. Actio oder die Tätigkeit selbst; 4 Passio oder das Leiden (Aufnahme der Tätigkeit, receptio actionis); 5. Potentia passiva oder die Fähigkeit den Effekt des Agens aufzunehmen; 6. Patiens odar das leidende Subjekt; 7 Effectus oder das hervorgebrachte Produkt.

Alle diese Elemente finden wir auch bei der actio immanens verwirklicht, nur dass hier das Prinzip der Tätigkeit und ihr Terminus in demselben Subjekte sind, während bei der actio transiens das tätige Subjekt vom Terminus real verschieden ist. Es unterscheiden sich also diese zwei Arten (species) der Tätigkeit nach dem Subjekt der hervorgebrachten Wirkung (ratione subjecti effectus). Schliesslich sei noch bemerkt, dass, obwohl uns die immanente Tätigkeit zum Prädikamente der physischen Tätigkeit nicht so vollkemmen zu gehören scheint, wie die transitive Tätigkeit, die uns ja näher liegt und für uns fassbarer ist, doch an und für sich die immanente Tätigkeit als solche weit vollkommener ist als die transitive. Vgl. Farges et Barludette, Philos. Scholast. ad mentem S. Thomae, I, p. 326 sq.

[2]) S. 28.

[3]) Opusc. 53. De intellectu et intelligibili. (Vgl. S. VI. Anm 2).

[4]) Opusc. 14. De natura verbi intellectus. (Vgl. S. VI Anm. 2).

lectum, et quod est ab alio expressum[1]). Aus dieser klassischen Stelle geht klar hervor, dass der hl. Thomas die Notwendigkeit des geistigen Wortes behauptet nicht allein wegen der Abwesenheit oder Materialität des Objektes, sondern ganz allgemein und ohne Unterschied, mag sich das Erkenntnisobjekt selbst unmittelbar mit dem Intellekt vereinigen, um es zu einem Schauakt (intuitio, visio) zu bestimmen, oder mittels seines intelligibelen Abbildes: sive per essentiam intelligatur sive per similitudinem[2]).

Nach dem Gesagten müssen wir die Ansicht derjenigen Kommentatoren des hl. Thomas[3]) zurückweisen, die behaupten, dass man nach dem hl. Lehrer die Erkenntnistätigkeit (intellectio) zu dem Prädikamente der Qualität zählen müsse, und dass folglich nicht jeder Erkenntnisakt wesentlich mit einem hervorgebrachten Terminus abschliessen müsse. Es unterliegt nämlich keinem Zweifel, dass nach dem hl. Thomas sowohl die „operatio ad extra" als auch die „ad intra" zur Kategorie der Tätigkeit (praedicamentum actionis) gehören, nur mit dem hauptsächlichen Unterschiede, dass operatio immanens ab eodem recipitur a

---

[1]) De Verit., qu. 4, a. 2, in corp. et ad 5; a. 1, ad 9.

[2]) Vgl. Adam Tanner, Theol. scholast., I, disp. II, qu. VI: S. Thomas non solum indefinite et generatim asserit, intellectione produci verbum . . ; sed etiam expresse ait (l. c.) in omni intellectione, etiam illa, quae est visio, produci verbum . . . Dasselbe lehrt Suarez, De Deo, lib. II, c. 11—13; Tract. De Anima, lib. III, c. 5, n. 11 sqq; nur fasst er das Wesen des verbum mentis anders auf, als der hl. Thomas; Capreolus, In I. Sent, dist. 27, concl. 1, ad 3um Durandi; Pègues, Comment. français d. l. Som. Théol., II, p. 41, Note: C'est bien aussi . . . . en raison de son caractère d'action, que l'action immanente entraîne la production intime d'un quelque chose qui est le terme de cette action. Xantes Mariales, Biblioth. interpret., In I, qu. 12, a. 2; qu. 27, a. 1, sehr ausführlich.

[3]) z. B. Kard. Billot, De Deo Uno et Trino, qu. 27; Johannes a S. Thoma, Curs., Phil., Phil. Nat. III, qu. 11, a. 2.

quo procedit, während operatio transiens ab alio recipitur[1]).

Es erhebt sich aber hier eine Schwierigkeit. Wenn wir nämlich den Grundsatz: Quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae“ als eine metaphysische Wahrheit von unbeschränkter Geltung hinstellen, lassen wir uns da nicht etwa die Anmassung zu Schulden kommen, das Mysterium der Hl. Dreifaltigkeit wenigstens zum Teil auf natürlichem Wege erkennen und beweisen zu wollen? Kard. Billot hält diese Furcht für berechtigt[2]). Aber der hl. Thomas hat einer solchen Auffassung seiner Lehre wohl vorgebeugt. Er lehrt nämlich[3]), dass die natürlichen Vernunftgründe bei einer Beweisführung eine verschiedene Anwendung finden können: denn entweder kann man

---

[1]) Goudin, Philosophie suivant les principes de S. Thomas, I, p. 467, sagt: Le prédicament de l'action se divise en action externe, celle qui produit quelque chose au dehors, comme brûler, couper, etc; et action immanente, celle qui ne produit rien au dehors, mais qui se termine tout entière dans son principe: comme comprendre, imaginer, vouloir, etc. L'action immanente étant vraiment et proprement une action, appartient à ce prédicament, bien que quelques — uns le nient. Vgl. Liberatore, Institut. Philos, III, p. 49. (1861).

Wir geben zu, dass die immanente Tätigkeit etwas vom Wesen der Qualität an sich hat; dadurch nämlich, dass sie ihr eigenes Subjekt vervollkommnet (ordinatur ad perficiendum ipsum operantem), verleiht sie ihm eine neue Qualität, so dass das Subjekt nach der Tätigkeit anders beschaffen ist, als es vor derselben war. Imgrunde ge_ nommen aber gehört die immante Tätigkeit ohne Zweifel zum Prädi. kamente der Tätigkeit, was in keiner Weise hindert, dass sie durch sich selbst und durch ihren Terminus ihr eigenes Subjekt (Prinzip) affiziert.

[2]) De Deo Uno et Trino, qu. 27.

[3]) Sum. Theol., I, qu 32, a. 1, ad. 2; De Pot., qu. 9, a. 5. Der hl. Thomas macht sich (Sum. Theol. I, qu. 27, a 1, ad 2) selbst den Einwand, dass seine Worte in letzter Konsequenz auf einen Vernunftbeweis des Dogmas von der hlsten Dreieinigkeit hinauslaufen könnten. Dieser Einwand aber ist nur unter der Voraussetzung verständlich, dass der hl. Thomas den Satz: Quicumque intelligit etc. im absoluten Sinne (d h. ohne jede Einschränkung) versteht.

mit ihrer Hilfe den genauen und zwingenden Beweis einer noch nicht klar erkannten Wahrheit durchführen; oder sie dienen nur dazu, die Konvenienz einer schon anderswoher als gewiss hingestellten Wahrheit und ihrer Konsequenzen darzulegen; in diesem Falle wird natürlich kein strikter Beweis geliefert[1]). Diese allgemeine Regel wendet nun der hl. Thomas auf unseren Gegenstand an. Primo ergo modo, sagt er, potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, et similia. Aber es ist unmöglich, fährt er fort, einen solchen exakten Beweis durchzuführen, wenn es sich um die Allhst. Dreieinigkeit handelt. Hier kann man nur den zweiten Weg einschlagen, d. h. man kann nur einen Kongruenzbeweis führen. Sed secundo modo se habet ratio quae inducitur ad manifestationem Trinitatis; quia scilicet Trinitate posita congruunt huiusmodi rationes; non tamen ita quod per has rationes sufficienter probetur trinitas personarum. Ja, man könnte hier eher das Gegenteil sagen, dass nämlich nicht der Vernunftgrundsatz die Wahrheit des Trinitätsdogmas, sondern umgekehrt, das Dogma die Wahrheit des Grundsatzes bestätigt[2]). Hieraus sehen wir, dass man bei der Anwendung von natürlichen Vernunftbeweisen auf das Glaubensgebiet zwei verhängnisvolle Extreme zu meiden hat. Einerseits nämlich darf man ihnen keine demonstrative Beweiskraft zuerkennen; anderseits aber soll man ihnen auch nicht alle Bedeutung absprechen. „Denn da die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern vervollkommnet, so muss die natürliche Vernunft im Dienste des Glaubens

---

[1]) A d a l i q u a m r e m dupliciter inducitur ratio. Uno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem . . . . Alio modo inducitur ratio non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici iam propositae ostendat congruere consequentes effectus. Sum. Theol. I, qu. 32, a. 1, ad 2.

[2]) Et inde est quod Augustinus dicit quod per fidem venitur ad cognitionem; et non e converso. S. Thom., l. c.

stehen, wie auch die natürliche (gute) Neigung des Willens der (heiligen) Liebe dienstbar ist"[1]). Obwohl daher die reinen Vernunftbeweise zur Theologie als solcher nicht gehören, weil dieselbe als eine übernatürliche Wissenschaft ihre Prinzipien nicht aus der Vernunft, sondern aus der göttlichen Offenbarung schöpft, so erweisen sie ihr doch sehr wertvolle Dienste, indem sie manches, wovon in ihr die Rede ist, beleuchten[2]). Dadurch aber bilden sie für jede nach Gott dürstende Seele eine unerschöpfliche Quelle der reinsten Freuden.

Die in dem Satze Quicumque intelligit etc. vom hl. Thomas ausgesprochene Wahrheit, ist in der Lehre von der allhsten Dreieinigkeit gewiss von hoher Bedeutung. Sie liefert uns nämlich einen Kongruenzgrund für dieses hehre Geheimnis, und zwar den besten, den wir haben. Doch muss man sich wohl in acht nehmen, ihm nicht eine übertriebene Beweiskraft beizulegen, und den Kongruenzbeweis in einen eigentlichen Beweis umzustempeln. Der hl. Thomas sagt uns auch, warum wir das tun müssen: Similitudo intellectus nostri non sufficienter probat aliquid de Deo, propter hoc quod intellectus non univoce invenitur in Deo et in nobis[3]). Gottes Wesenheit ist nämlich so

---

[1]) Kleutgen, Theologie der Vorzeit, III, S. 26 (1860).

[2]) Darum sagt der Apostel: In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. II. Cor. 10, 5. Den Nutzen, den wir aus den Ergebnissen der natürlichen Vernunftwissenschaften für die Theologia ziehen können, erklärt sehr schön der hl. Bonaventura Theologie assumens de naturis rerum, quantum sibi opus est ad fabricandum speculum, per quod fiat repraesentatio divinorum, quasi scalam erigit, quae in suo infimo tangit terram et in suo cacumine tangit coelum. Brevil. Prol. Diesen Gedanken führt derselbe Heilige aus in dem zwar sehr kurzen, aber wegen seiner grossartigen Ideen berühmten Werkchen: De reductione artium ad theologiam (doch ist dieser Titel weder der ursprüngliche, noch entspricht er strenggenommen dem Inhalt). Vgl. auch Melchior Canus, Loci theol., lib VIII. IX; Kleutgen, Theol. d. Vorz., III, 1. Abh., 2. Haupst.

[3]) Sum. Theol., I, qu. 27, a. 1.

unendlich erhaben über alles Geschaffene, dass wir die Begriffe, die wir uns aus den geschaffenen Dingen bilden, immer nur analog und niemals nach ihrer eigentlichen Bedeutung (univoce) auf Gott übertragen können. So ist es uns zwar möglich aus der Existenz einer geschaffenen Vollkommenheit auf das Dasein derselben auch in Gott zu schliessen, aber aus der Seinsweise (modus essendi), die sie in der Kreatur hat, sind wir zu keinem Schluss über ihre Seinsweise bei Gott berechtigt. Mit Recht sagt deshalb Xantes Mariales, indem er die Lehre des hl. Thomas über diesen Gegenstand erklärt: Perspicue vult (S. Thomas), an est Verbi divini necessitatemque productionis eius, non excedere captum nostrum, imo ex natura intellectionis evidenter demonstrari posse; quid autem, quale et quomodo, tam ipsius Verbi, quam productionis eius, excedere captum nostrum, non nisique supernaturaliter innotescere et sic pertinere ad Trinitatis mysterium. Per id igitur, quod naturaliter demonstretur Deum intelligendo producere Verbum, neutiquam sequitur Trinitatis mysterium naturaliter attingi[1]).

Diejenigen Theologen, welche die absolute Bedeutung des Grundsatzes „Quicumque etc." einschränken wollen, stützen sich weniger auf innere Gründe; sie berufen sich vielmehr auf Beispiele aus dem Gebiete der Theologie. Wenn man ihre Beweisführungen liest, so kommt es einem vor, als scheuten sie sich, die Konsequenzen dieses Grundsatzes für die Theologie zu ziehen. Wenn dieser Satz, behaupten sie, eine transzendentale Wahrheit enthält, dann müsste man ihn auch auf Gott, die Engel und die Seligen im

[1]) Biblioth. interpret., In I, qu. 12, a. 2. (tom. II. p. 92 D). Wie man aus obigem Zitate ersehen kann, ist Xantes Mariales in seiner Schreibweise weitschweifig, aber klar. Doch ist sein Latein „oft holperig und schwerfällig". Ausserdem wimmelt der Text der einzigen Ausgabe seiner Werke, besonders der Bibliotheca, von Druckfehlern. Vgl. Wetzer u. Welte's Kirchenlexikon, VIII[2], S. 791—795.

Himmel übertragen können; dies sei aber auf keine Weise zulässig. Denn der Schauakt der Seligen sei ja — sagen sie — ein rein intellektueller Erkenntnisakt, und doch finde dabei die Zeugung eines geistigen Wortes nicht statt; sonst müsste nämlich das verbum der Seligen die göttliche Wesenheit auf irgend eine Weise adäquat vorstellen, um den Schauakt zu ermöglichen. Dies enthalte aber einen offenbaren Widerspruch[1]). Auch die Engel können, sagen sie, wenn sie sich selbst erkennen, kein geistiges Wort sprechen. Endlich weisen sie vor allem darauf hin, dass sowohl die zweite wie die dritte göttliche Person zwar das vollkommenste Erkennen besitzen, aber dennoch kein verbum hervorbringen. Diese Beispiele haben manche Theologen und Kommentatoren veranlasst, die allgemeine Gültigkeit des Satzes „Quicumque intelligit" etc. einzuschränken, wobei sie nicht einig darüber sind, welche Bedeutung man ihm eigentlich zuerkennen soll. Daraus kann man schon erkennen, dass man die Worte des hl. Thomas schlicht und einfach nach ihrem literalen Sinne aufzufassen hat; denn wer unbegründete Distinktionen in den Text hereinbringt, wird schwerlich über seine wahre Lehre ins Klare kommen.

Was die angeführten Beispiele betrifft, so glauben wir nicht, dass sie in irgend einem Widerspruch stehen

[1]) Billot, De Deo Uno et Trino, qqu. 12 et 27; Coll. Complut., In Tres lib. Aristot. De Anima, disp. XXI, qu. 5: Visio Beatorum, per quam videtur Deus prout est in se, est vera et propria intellectio, imo inter intellectiones creatas omnium perfectissima; et tamen in ea non producitur verbum. Denn: quaevis species intentionalis, maxime vero species expressa, seu verbum est eiusdem naturae cum suo subjecto, saltem sub alio modo essendi sc. in esse repraesentativo, sive cognoscibili; sed repugnat aliquid creatum esse eiusdem naturae cum divina essentia etiam sub esse repraesentativo, seu cognoscibili, quandoquidem, ut communiter docent Theologi et Philosophi, implicat, quod Deo et creaturis detur aliquod praedicatum univocum sub quocunque modo essendi reali. Vgl. Gotti, Theol. Scholast. Dogmat. I, Tract. III, Quaest. III.

mit der allgemeinen und absoluten Bedeutung, die wir dem Grundsatze des hl. Lehrers gegeben haben[1]). Von dem Schauakte der Seligen werden wir später ausführlicher handeln, wo wir zeigen werden, dass er sehr wohl mit der Allgemeinheit des Satzes „Quicumque etc." zu vereinbaren ist. Was nun die Schwierigkeit anbetrifft, die man darin zu finden glaubt, dass in Gott der Sohn und der hl. Geist erkennen, ohne dabei ein geistiges Wort zu sprechen, so hat der hl. Thomas selbst darauf geantwortet[2]). Der göttliche Erkenntnisakt ist nämlich dem Sohne und dem hl. Geiste im selben Sinne eigen, wie Ihnen die göttliche Wesenheit eigen ist, die ja eine intellektuelle Natur ist. Nun gehört aber die göttliche Wesenheit dem Sohne dadurch, dass Er sie vom Vater herleitet, der sie dem Sohne hinwieder durch den ewigen Akt der intellektuellen Zeugung mitteilt. Ebenso ist die göttliche Wesenheit dem hl. Geiste eigen, dadurch dass Er sie vom Vater und vom Sohne empfängt. Hieraus geht hervor, dass von der Zeugung eines besonderen geistigen Wortes für den Sohn und den hl. Geist gar keine Rede sein kann. Das Hervorbringen eines geistigen Wortes ist nämlich nur ein einziges mal erforderlich, nicht dreimal, denn es gibt in Gott nicht drei Erkenntnisakte, sondern nur einen einzigen Erkenntnisakt. Ist also die wesentliche Forderung jedes intellektuellen Erkenntnisaktes, d. h. die Zeugung eines geistigen Wortes schon durch die ewige Zeugung des Logos in erhabenster Weise erfüllt, so kann von keiner anderen Zeugung mehr die Rede sein. Derselbe göttliche Erkenntnisakt gehört dem Vater, dem Sohne und dem hl. Geiste an; aber weder der Sohn noch der hl. Geist zeugen einen „neuen" Logos, denn der Vater allein zeugt durch den allen drei gött-

[1]) **Pègues, l. c.**

[2]) **Sum. Theol., I, qu. 34, a. 2, ad. 4.**

lichen Personen gemeinschaftlichen Erkenntnisakt den Logos, der das „Erzeugnis“ der göttlichen Erkenntnistätigkeit ist. Die geistige Zeugung des Vaters genügt sozusagen für alle Drei. Wir sehen also, dass der Satz „Quicumque intelligit“ etc. seine allgemeine Gültigkeit behält, da es ja in Wirklichkeit auch in Gott keinen Erkenntnisakt ohne ein geistig gezeugtes Wort gibt. Der göttliche Erkenntnisakt nämlich, der allen drei Personen gemeinschaftlich ist, hat wirklich einen Terminus, und dieser Terminus ist der gezeugte Logos[1]). Schön und bündig fasst Xantes Mariales die Lehre des hl. Thomas darüber zusammen: De Filio et Spiritu Sancto intelligentibus, et non producentibus verbum, non est cur urgeatur, nam licet illi non producant verbum, tamen intelligunt per intellectionem, per quam productum est verbum; intelligunt enim eadem numero intellectione qua Pater intelligit, a quo, quia nostro balbutiendi modo quasi praeveniuntur in productione verbi, istam ob causam aliud verbum non producunt, eiusdem enim intellectionis seu actionis nequit esse plus quam unus terminus adaequatus ut constat[2]). Was schliesslich das letzte Beispiel betrifft, das gegen unsere Erklärung der Lehre des hl. Thomas angeführt wird, dass nämlich die Engel, wenn sie sich selbst erkennen, kein intellektuelles Wort sprechen, so antworten wir mit Sylvester von Ferrara: Angelus cognoscendo se format verbum, consideratis causis huiusmodi necessitatis in intellectu nostro. Licet enim non oporteat ut fiat actu intelligibilis per abstractionem a materia, cum sit immaterialis sitque suo intellectui praesens, ut principium intellectionis: oportet tamen ut fiat praesens in esse objectivo terminante intellectionem, cuius ipsa essentia Angeli est principium; cum idem non sit principium et terminus

---

[1]) Pègues, l. c.

[2]) Biblioth. interpret., In I, qu. 12, a. 2. (tom. II. p. 88 B).

operationis secundum idem esse. Ostenditur autem quia (IV, c. 11) dicitur, quod intentio intellecta in Angelis non est eorum substantia; et loquitur S. Thomas quando Angelus seipsum intelligit: ex quo apparet ipsum formare conceptionem in esse intelligendo. Confirmatur etiam, quia (De Pot., qu. 9, a. 5; et De Verit., qu. 4, a. 2) tenet S. Thomas quod intellectus etiam dum intelligit se, format conceptum sui[1]).

Wir sehen also, dass nach der Lehre des hl. Thomas die Zeugung eines geistigen Wortes zum Wesen jedes intellektuellen Erkenntnisaktes gehört und deshalb mit absoluter Notwendigkeit stattfinden muss. Jede immanente Tätigkeit nämlich schliesst in ihrem Begriffe eine innere Prozession ein, ebenso wie jede transitive Tätigkeit eine Prozession nach aussen mit sich bringt. Diese Prozession aber ist um so vollkommener und ihr Produkt ist mit dem Prinzip der Tätigkeit um so inniger vereint, je mehr die Immanenz der Tätigkeit an Vollkommenheit zunimmt. Den höchsten Grad einer immanenten Tätigkeit, den uns die Natur aufweist, finden wir aber im intellektuellen Erkenntnisakte. Hier hat der immanente Akt seinen Terminus nicht nur in demselben Subjekte, wie der weniger vollkommene sinnliche Erkenntnisakt, sondern auch in demselben Vermögen des Subjektes, von dem er ausgeht: ab eadem potentia recipitur, a qua procedit. In dem Augenblick, wo der Intellekt sein Objekt erfasst, spricht er es innerlich aus, weil er es erkennt. Ist nun das Erkenntnisobjekt an sich nicht intelligibel, so dass es sich mit dem Intellekte nur mittels seines durch den intellectus agens abstrahierten Abbildes vereinigen kann, dann erkennt es der Intellekt nur in

---

[1]) In I. Cont. Gent., c. 53. Die letzten Worte dieser Stelle verdienen besonders hervorgehoben zu werden gegen jene, die behaupten, dass der menschliche Intellekt kein geistiges Wort zu sprechen braucht, wenn er sich selbst erkennt, oder wenn er über schon früher erkannte Gegenstände nachdenkt.

seinem Ausdruck, den er innerlich hervorbringt und gleichsam zu sich selbst ausspricht. In diesem Falle folgt die Erkenntnis logisch auf das innere Wort, das der Intellekt von dem Objekte gebildet hat. Ja, man kann sagen, dass das geistige Wort sogar der Natur des inneren Erkenntnisprozesses nach der Erkenntnis vorausgeht oder mit ihr wenigstens zusammenfällt; denn der Erkenntnisakt kann erst dann als vollendet gelten, wenn das Erkenntnisobjekt sein Terminus ist. Dies aber trifft bei unserer Voraussetzung zu, wenn der Intellekt das Objekt innerlich zu sich spricht und geistig wiedererzeugt. Wenn wir dagegen die Erkenntnis in radice betrachten, d. h. insofern sie in ihrem hinreichenden (adäquaten) Prinzip dadurch gegeben ist, dass die intelligibele Spezies den Intellekt aktuiert, dann geht die Zeugung des geistigen Wortes der Erkenntnis keineswegs voraus. Man kann also sagen, dass der Intellekt das geistige Wort bildet, damit er erkennt, und weil er erkennt, wobei die Partikel „damit“ auf die Unvollkommenheit des geschaffenen Intellektes, vor allem auf die Dürftigkeit und Unvollkommenheit des Objektes hinweist; während durch die Partikel „weil“ die gleichzeitige Erhabenheit des Intellektes als solchen angedeutet wird. Allerdings muss dabei das erste Moment stärker betont werden, weil das vollkommene Erkennen dem inneren Worte folgt und durch dasselbe gleichsam bedingt wird, während man das „weil er erkennt“ besonders dann hervorheben kann, wenn man die Erkenntnis in radice, d. h. in ihrem adäquaten Prinzip auffasst[1]).

---

[1]) Man muss sich aber wohl davor hüten, das geistige Wort nur dazu als notwendig hinzustellen, damit der Intellekt erkenne. Dies würde nämlich zu gefährlichen Konsequenzen in der Theologie führen, da uns ja der Glaube lehrt, dass Gott Vater das Verbum durch seinen notionalen Erkenntnisakt zeugt, nicht damit Er sich selbst erkenne, sondern weil Er sich selbst erkennt.

Wenn dagegen das Erkenntnisobjekt seiner eigenen Realität nach unabhängig von jeglichem Erkenntnisvermögen erkennbar ist, so kann der Intellekt, der durch das Objekt determiniert ist, dasselbe direkt und unmittelbar erfassen. Der Intellekt ist also in diesem Falle nicht mehr genötigt, das Objekt erst geistig auszusprechen, um es zu erkennen, denn dasselbe ist bereits ganz unabhängig von jeder Tätigkeit des Intellektes in der intelligibelen Ordnung und wird, sobald der Intellekt durch dasselbe aktuiert worden ist, zum unmittelbaren Terminus seiner Tätigkeit. Hier ist es also das Erkenntnisobjekt selbst, das den Erkenntnisakt terminiert, und der Intellekt erfasst es mithin direkt und unmittelbar seiner eigenen Realität nach. Daraus sehen wir sofort, dass in diesem Falle das geistige Wort nicht erforderlich ist, d a m i t der Intellekt erkenne, sondern vielmehr w e i l er erkennt. Dadurch nämlich, dass der Intellekt durch ein an sich erkennbares Erkenntnisobjekt oder durch dessen intelligibeles Bild aktuiert ist, wird er direkt zum Objekte selbst geführt, und er erkennt es unmittelbar in eigener Realität, indem er innerlich ausspricht, was er erkennt. Diese Art des geistigen Wortes deckt sich ganz mit der absoluten Wesenheit dessen, was wir unter „verbum mentis" verstehen, und sie ist sogar weit vollkommener als die erste. Denn das verbum mentis ist seinem inneren Wesen nach nichts anderes, als das Bild (similitudo, expressio) des Gegenstandes, das der Intellekt in sich erzeugt, sobald er durch seine Vereinigung mit dem Objekte oder dessen Spezies determiniert ist und so zur Anschauung (visio) des Gegenstandes gelangt. Und darin beruht eben das Wesen und der Vorzug jeder Intelligenz, dass sie als solche ihren Erkenntnisgegenstand, indem sie ihn erfasst, zugleich ausspricht und ihn gleichsam geistig zeugt. Auf diese Weise kommt sie gewissermassen erst zu einem vollkommenen, vitalen Besitz ihres Objektes.

Das ist die tiefe und grossartige Lehre, die der hl. Thomas in die wenigen aber durch Präzision ausgezeichneten Worte zusammengefasst hat: Quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum quod est conceptio rei intellectae ex vi intellectiva proveniens, et ex eius notitia procedens[1]).

Diese Lehre hat der hl. Thomas übrigens nicht erst neu erfunden; er hat sie vielmehr, wie wir schon oben sagten, vom hl. Augustinus, Anselmus u. a. übernommen und wissenschaftlich fortentwickelt. So lehrt der hl. Augustinus ausdrücklich: Liquido tenendum est, quod omnis res, quam cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui[2]). Und der hl. Anselm sagt[3]): Quamcumque enim rem mens, seu per corporis imaginationem seu per rationem cupit veraciter cogitare, eius utique similitudinem, quantum valet, in ipsa sua cogitatione conatur exprimere.

Nach dem, was wir bisher über das verbum mentis gesagt haben, wird es wohl kaum nötig sein noch besonders hervorzuheben, dass das geistige Wort als das Abbild des Erkenntnisobjektes bezw. des Intellektes, der durch die species impressa determiniert ist[4]), erzeugt wird. Den inneren Grund dieser Aehnlichkeit aber müssen wir in dem Erkenntnisakte selbst suchen, durch den das intelligibele Bild des Objektes hervorgebracht wird. Der Erkenntnisakt nämlich zielt

---

[1]) Vgl. die schöne Auseinandersetzung dieser Lehre bei Pègues' l. c. und bei Xantes Mariales, Biblith. interpret., In I, qu. 12, a. 2. et qu. 27, a. 1.

[2]) De Trin., lib IX, c. 18. Vgl. auch ibid., c. 12 (Migne, Ser. Lat. vol. 42. p. 970); In Psalm. 139 (Migne, Ser. Lat. vol. 37. p. 1803 sq.) u. a.

[3]) Monolog., c. 33 (Migne, Ser. Lat. vol. 158 p. 188). Vgl. dazu den Kommentar des Xantes Mariales, Biblioth. interpret., tom. II.p 39 B.

[4]) Die species impressa macht nämlich den Intellekt gewissermassen dem Erkenntnisobjekte gleich; daher der bekannte Grundsatz: intellectus intelligendo fit quodammodo omnia; da nur simile simili cognoscitur, ut ignis igne. Vgl. Sum. Theol., I, qu. 14, a. 1.

seiner Natur nach direkt dahin, ein Bild des Objektes hervorzubringen. Darum geht das Bild hervor: in similitudinem naturae (objecti). Cum . . . dicitur, sagt Kard. Billot, origo (processio) in similitudinem naturae, significatur processio ex sua propria et distinctiva ratione terminata ad aliquid quod sit sui principii imago perfecta[1]). Und etwas weiter heisst es: intentio intellecta ut sic est quaedam quasi objecti reproductio, sicut lapis intellectus est quodammodo alter lapis[2]).

Zum Schluss wollen wir noch darauf hinweisen, dass nach dem hl. Thomas sowohl die species intelligibilis, als auch das verbum mentis nicht das Objekt, sondern das Mittel der Erkenntnis ist. Die species intelligibilis (impressa) ist ein sogen. medium quo der unmittelbaren Erkenntnis[3]), das verbum mentis (species expressa) dagegen ist ein sogen. medium in quo, aber ebenfalls der unmittelbaren Erkenntnis: medium intrinsecum in quo. Beide also sind Mittel, die als solche selbst nicht erkannt werden, sondern gleich zur unmittelbaren Erkenntnis des Objekts führen (medium non cognitum)[4]). Der hl. Thomas hebt auch hervor, dass die erste, nämlich die species intelligibilis ein entfernteres Mittel der Erkenntnis ist: pri-

---

[1]) De Deo Uno et Trino, In qu. 27, a 4.

[2]) Darin ist vor allem der innere Grund zu suchen, weshalb wir den Erkenntnisakt Zeugung und sein Produkt das Gezeugte (Wort) nennen können (concipere, conceptus).

[3]) Quodlibet. VII, qu. 1, a. 1.

[4]) Opusc. 13. De differentia divini verbi et humani (vgl. S. VI, Anm. 2). Bei dem sog. medium in quo einer Erkenntnis muss man zwei Arten unterscheiden: Erstens gibt es nämlich ein medium in quo intrinsecum, das ohne zuvor selbst (als solches) erkannt zu werden zur unmittelbaren Erkenntnis eines Gegenstandes führt; ein solches medium in quo intrinsecum ist die species expressa. Zweitens unterscheidet man ein medium in quo extrinsecum, das zuerst selbst (als solches) erkannt wird (medium prius cognitum) und zu einer nur mittelbaren Erkenntnis führt; „et hoc est, sagt der hl. Thomas, res aliqua per quam in cognitionem alterius devenimus, sicut in effectu videmus causam". Quodlibet. VII, l. c.

mum quo intelligitur; denn sie gehört zum actus primus, der noch keine wirkliche Erkenntnis ist: effectus in actu per talem formam (intellectus) operari iam potest; die zweite dagegen, nämlich die similitudo (species) expressa, ist das nächste Mittel der Erkenntnis: quasi secundum quo intelligitur; denn sie bezieht sich auf den actus secundus oder auf die wirkliche Erkenntnis, in der die Aehnlichkeit des Objekts vollkommen ausgedrückt ist: ipsa quidditas formata in intellectu[1]).

Das sind die allgemeinsten Grundzüge der Lehre des hl. Thomas über die intellektuellen Ideen.

Durch diese philosophische Erörterung haben wir ein festes Fundament gelegt für das richtige Verständnis und eine möglichst vollkommene Lösung unserer eigentlichen Aufgabe. Wir sind uns aber wohl bewusst, „dass die visio beata ein (absolut) übernatürliches, für die Vernunft unbegreifliches Geheimnis ist, das auch durch die vollkommenste Erkenntnistheorie nur analogisch einigermassen aufgehellt, aber durch keine philosophische Spekulation vollkommen klargemacht werden kann"[2]). Trotzdem ist die fides quaerens intellectum, wenn sie nur von Demut begleitet ist, nicht nur gestattet, sondern auch überaus nützlich.

III. Die species impressa beim beseligenden Schauakt nach der Lehre des hl. Thomas.

1. Die species impressa ist, wie wir gesehen haben, bei jedem Erkenntnisakte einer geschaffenen Intelligenz auf irgend eine Weise notwendig vorhanden. Zwar ist sie, insofern das Erkennen vom Erkenntnisobjekte abhängt (ex parte objecti), nicht immer unent-

---

[1]) Liberatore, Della conoscenza intellettale, Parte seconda, cap. I, art. IX.

[2]) Scheeben-Atzberger, VI, 2. S. 868.

behrlich, denn es kann ein Erkenntnisobjekt geben, das an sich einer species impressa in keiner Weise benötigt, weil es durch sich selbst intelligibel und dem Intellekt gegenwärtig ist. Ein solches Erkenntnisobjekt ist Gott, der in höchstem Masse intelligibel und jedem Intellekte gegenwärtig ist. Wir brauchen darum beim Schauungsakt von seiten Gottes, der das Schauobjekt ist, nach keiner species impressa zu fragen. Wenn wir aber die species impressa ihrem formalen Sein nach[1]) (id, quo videns visum videat) und zwar von seiten des erkennenden Intellekts betrachten, dann sehen wir, dass sie absolut notwendig und unentbehrlich ist[2]). Der geschaffene Intellekt verhält sich nämlich dem Erkenntnisobjekt gegenüber indifferent und muss durch die species impressa irgendwie determiniert werden. Es ist deshalb durchaus notwendig, auch beim beseligenden Schauungsakt von seiten des schauenden Intellektes eine species impressa oder, wie der hl. Thomas sagt, „aliquid quo videns visum videat" auf irgend eine Weise anzunehmen.

Der hl. Thomas lehrt — und darüber sind wohl alle Kommentatoren einig —, dass die Wesenheit Gottes selbst beim Schauungsakt die wesentliche Rolle der species impressa spielt (instar speciei impressae) oder selbst species impressa ist, wenn man die Spezies

---

[1]) Wir haben schon früher gesehen, dass man die species impressa entweder entitativ und sachlich betrachten kann, und dann ist sie ein wirkliches Abbild des Objektes (ein Akzidens), oder aber formell, insofern sie ein wesentliches Amt verrichtet, d. h. den Intellekt irgendwie determiniert, möge sie nun eine wirkliche Spezies (ein Akzidens) sein, oder auch nur die stellvertretende Rolle der wirklichen akzidentellen Spezies spielen (instar speciei, vices gerens speciei). Letzteres findet statt, wenn das Erkenntnisobjekt selbst (also eine Substanz) das Amt versieht, das beim geschaffenen Intellekte gewöhnlich die akzidentelle Spezies verrichtet.

[2]) In omni . . . visione oportet ponere aliquid quo videns visum videat; et hoc est vel essentia ipsius visi . . . ; vel aliqua similitudo eius. De Verit., qu. 8, a. 1, in corp.

nicht materiell, sondern ausschliesslich formell betrachtet, d. h. als dasjenige, was den Intellekt determiniert: id quo videns visum videat. Divina essentia, lehrt der hl. Thomas, unitur intellectui creato, ut intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu[1]). Und an einer anderen Stelle[2]) heisst es: Oportet, si Dei essentia videatur, quod per ipsammet essentiam divinam intellectus ipsam videat, ut sic, in tali visione, divina essentia sit et quod videtur et quo videtur[3]).

Nun haben wir aber gesehen, dass die species impressa beim natürlichen Erkenntnisakt als spezifizierendes Prinzip (principium specificationis) mitwirkt, das sich mit dem bewirkenden Seinsprinzip (principium elicitivum), nämlich dem Intellekt, zu einem hinreichenden Prinzip des Erkennens vereinigt. Wenn daher beim Schauungsakt die göttliche Wesenheit die Rolle der species intelligibilis spielt, so bewirkt sie die Spezifikation (actus quoad specificationem), während das Seinsprinzip des Schauungsaktes (actus quoad exercitium) der mit dem lumen gloriae ausgestattete Intellekt des Seligen ist[4]).

---

[1]) Sum. Theol., I, qu. 12, a. 2, ad 3; ubi Bannez.

[2]) Cont. Gent., lib. III, c. 51; ubi Ferrariensis. Vgl. auch Cont. Gent., lib. III, c. 49; De Verit., qu. 8, a. 1.; In IV. Sent., dist. 49 qu. 2, a. 1.

[3]) Ex hoc loco, sagt Bannez zu dieser Stelle, aliqui colligunt, quod divina essentia concurrit effective in ratione speciei intelligibilis. Sed S. Thomae sensus est, quod div. essentia est, quo videtur tanquam forma intelligibilis unita intellectui.

Und etwas höher heisst es: Dicendum est, ipsam divinam essentiam uniri intellectui beato proprie in ratione speciei intelligibilis, ita ut visio pendeat a divina essentia non solum in ratione objecti terminativi, sed etiam tamquam ab specie intelligibili, cuius officium proprium est unire objectum cum potentia. Scholast. Com. in S. Thomam, I, qu. 12, a. 2.

[4]) Intellectus creatus fit in actu ad videndum divinam essentiam per lumen gloriae; et hoc sufficit. Quodlibet. VII, a. 1, ad 2. Xantes Mariales bemerkt dazu: Quando asserit (S Thomas), lumen gloriae

Deshalb vergleicht der hl. Thomas das lumen gloriae mit dem Lichte der natürlichen Vernunft (lumen intellectus agentis): Hoc autem lumen (gloriae), sagt er, ... erit necessarium .... ad perficiendum intellectum, ad quod etiam nunc lumen intellectus agentis valet[1]). Denn wie das Licht der natürlichen Vernunft uns befähigt, den natürlichen Erkenntnisakt dem Sein nach (quoad exercitium actus) zu setzen, so wird unser Intellekt durch das Glorienlicht instand gesetzt, den übernatürlichen Schauakt der Wirklichkeit nach zu vollziehen. Das Prinzip der Spezifikation jedes Erkenntnisaktes ist dagegen die species impressa; beim übernatürlichen Schauakte ist es folglich die göttliche Wesenheit selbst[2]). Dass also nach dem hl. Thomas die göttliche Wesenheit beim übernatürlichen Schauakt das wesentliche Amt der species intelligibilis versieht, bleibt unbestritten.

2. Wir wollen nun weiter fragen, auf welche Weise die göttliche Wesenheit nach dem hl. Lehrer den geschaffenen Intellekt determiniert.

Man kann die intelligibele Spezies in zweifacher Weise betrachten: einmal insofern sie dem Intellekt

---

solum sufficere ad constituendum intellectum in actu primo, intelligit quantum ad actualitatem activam, requisitam ad eliciendam visionem, se tenentem ex parte intellectus, quam sufficientem de se non habet, et completur vigoraturque lumine gloriae; non autem loquitur de causalitate formali, requisita ad specificandam visionem . . . . , quam nec intellectus nec lumen gloriae, sed sola deitas conferre potest.

[1]) Ibid.

[2]) Nec video crimen aliquod, si dicatur, quod sicut idem motus asseritur motus moventis et mobilis, moventis effective, mobilis subjective, ita eadem visio, dicatur esse formale intellectus, ut intellectus est, et deitatis, non ut deitas est, sed ut gerit vices speciei intelligibilis: intellectus elicitive et subjective, deitatis vero specificative et formaliter; in cuius rei signum, si deitas cesset constituere intellectum, elicientem actu visionem, non dicetur amplius forma, aut unita instar speciei intelligibilis; quo eodem argumento convinci solet, actionem esse esse formale agentis et patientis, quia sublata actione neutrum actu agens vel patiens est. Xantes Mariales, In I, qu. 12, a. 2. (tom. II. p. 84 A)

inhäriert und dessen wahre (akzidentelle) Form ist; und dann insofern sie den Intellekt determiniert und ihn zu einem vollendeten Prinzip eines Erkenntnisaktes macht. Das Erste kommt, wie wir gezeigt haben, der species intelligibilis rein akzidentell zu und gehört keineswegs zu ihrem Wesensbegriff; denn es ist klar, dass die species intelligibilis nur dann wirklich informieren kann, wenn sie ein Akzidens ist. Das Zweite dagegen gehört zu ihrer absoluten Wesenheit, denn die wesentliche Aufgabe der intelligibelen Spezies besteht gerade darin, den Intellekt aus seiner objektiven Indifferenz oder Unbestimmtheit herauszuheben.

Insofern nun die intelligibele Spezies den Intellekt wirklich informiert, ist sie dessen (akzidentelle) Form in der Ordnung des Seins (in genere entis), da sie dem Intellekt ein bestimmtes Sein (esse tale) verleiht; insofern sie dagegen den Intellekt determiniert, ist sie dessen Form in der intelligibelen Ordnung (in ordine intelligibili), weil sie ihn befähigt, einen wirklichen Erkenntnisakt hervorzubringen. Im wirklichen Erkenntnisakt aber schwingt sich der Intellekt zu seiner höchsten Vollendung (Aktualität) empor, und es kommt sein formales Sein am besten zum Ausdruck (esse formale intellectus, ut intellectus est), denn er betätigt sich wirklich als Intellekt.

Nun ist aber klar, dass die göttliche Wesenheit als intelligibele Spezies die Form des geschaffenen Intellektes nur in der intelligibelen Ordnung sein kann. Denn es widerspricht der absoluten Einfachheit Gottes, sich irgendwie zu einem n e u e n Sein zu vereinigen; dies aber ist bei einer physischen Form (in genere entis) unvermeidlich. Jede physische Form verleiht nämlich dem Subjekt, mit dem sie sich vereinigt, ihre spezifische Wesenheit (rationem specificam) und damit ein neues Sein (esse tale). So macht z. B. die Tugend den Menschen zu einem „tugendhaften Menschen“; es entsteht also aus der Vereinigung des

Menschen mit einer Tugend etwas (akzidentell) Neues (resultat tertium)[1]). Dagegen bei der Vereinigung einer intelligibelen Form als solcher mit dem Intellekt resultiert kein neues Ding. Denn die intelligibele Form als solche vereinigt sich nicht mit dem Intellekte in der natürlichen Seinsordnung und wird auch nicht vom Intellekt rezipiert wie in einem Subjekt, sondern sie gibt ihm nur eine bestimmte Determination hinsichtlich des zu erkennenden Objektes (facit intellectum sistere sub aliquo intelligibili termino) und macht ihn so zum aktiven und hinreichenden Prinzip eines Erkenntnisaktes. Auf diese Weise ist der Erkenntnisakt selbst das formale Sein, das die intelligibele Spezies in der intelligibelen Ordnung dem Intellekte als solchem verleiht[2]).

In dieser Weise also determiniert die göttliche Wesenheit selbst als species intelligibilis den geschaffenen Intellekt, ohne ihm irgendwie zu inhärieren. Ueberhaupt wird dabei jede Unvollkommenheit ausgeschlossen, die mit der absoluten Einfachheit der göttlichen Wesenheit unvereinbar wäre. Die göttliche Wesenheit ist für den geschaffenen Intellekt eine Form in der intelligibelen Ordnung, und als solche verleiht sie ihm auch ein formales Sein in der intelligibelen Ordnung. Dies formale Sein aber besteht im Schauungsakt. Die göttliche Wesenheit versetzt nämlich als intelligibele Spezies den Intellekt in den beseli-

---

[1]) Das Resultat ist eine (akzidentell) neue S u b s t a n z, denn „werden" (fieri) im eigentlichen Sinne kann nur eine Substanz und niemals ein Akzidens. So entsteht z. B. durch das Einwirken des Feuers auf das Wasser eine (akzidentell) neue Substanz, nämlich „warmes Wasser", keineswegs aber die Wärme als solche (als Akzidens). Daher das Axiom: Substantiae sunt, quae (proprie) fiunt.

[2]) C u m i g i t u r e s s e f o r m a m intelligibilem, constituereque intellectum in actu, non sit nisi formaliter reddere intellectum actu elicientem intellectionem, remanet, ut intellectio sit ipsissimum esse formale, quod forma intelligibilis dat intellectui, ut intellectus est. Biblioth. interpret., Jn I, qu. 12, a. 2 (tom. II. p. 84 A).

genden Schauungsakt[1]). Man muss aber wohl darauf achten, dass die göttliche Wesenheit dem geschaffenen Intellekte dieses formale Sein, das in der aktiven Hervorbringung des Schauungsaktes besteht, nicht durch eine eigentliche Information zuteil werden lässt (non per informationem), wie das bei der akzidentellen intelligibelen Spezies der Fall ist, sondern durch eine geheimnisvolle, überaus innige Vereinigung und Durchdringung (per intimum illapsum), indem sie den geschaffenen Intellekt befähigt, wirklich überzugehen in den Schauungsakt, der die höchste Aktualität (ultimam actualitatem) und das formalste Sein des Intellektes als solchen bedeutet. In diesem Sinne sagt der hl. Thomas: Restat . . . ., ut illud, quo intellectus creatus Deum per essentiam videt, sit essentia divina. Non autem oportet, quod ipsa divina essentia fiat forma intellectus ipsius, sed quod se habeat ad ipsum ut forma; ut sicut ex forma, quae est pars rei, et materia efficitur unum ens actu, ita, licet dissimili modo, ex essentia divina et intellectu creato fiat unum in intelligendo, dum intellectus intelligit, et essentia divina per seipsam intelligitur[2]). Es zieht also der hl. Thomas eine wenn auch entfernte Parallele zwischen der Information der Materie durch ihre Form und der Information des geschaffenen Intellektes beim beseligenden Schauungsakt durch die göttliche Wesenheit. Denn wie die Form der Materie ein bestimmtes formales Sein in der natürlichen Seinsordnung (in genere entis) verleiht, so (licet dissimili modo) gibt auch die göttliche Wesenheit als species intelligibilis dem geschaffenen Intellekte ein bestimmtes formales Sein in der intelligibelen Ordnung, indem sie ihn in den Schauungsakt übergehen lässt.

---

[1]) Visio (est) ipsissimum esse formale, quod deitas dat intellectui beato. Xantes Mariales, Biblioth. interpret. tom. II. p. 84 A.

[2]) De Verit., qu. 8, a. 1.

Das ist die vollkommenste Art und Weise, einen fremden Intellekt zu determinieren. Die göttliche Wesenheit ist hier Erkenntnisobjekt, und zugleich tritt sie stellvertretend für die eigentliche Spezies ein. Als solche aber determiniert sie den geschaffenen Intellekt durch sich selbst. Sie bedarf also dazu nicht eines von sich verschiedenen und getrennten Seins, das ihre formale Wirkung (effectus formalis) wäre; auch inhäriert sie dem Intellekt auf keine Weise und bildet durch die Vereinigung mit ihm kein neues Wesen (ens) in der natürlichen Seinsordnung. Diese höchste Art, einen fremden[1]) Intellekt zu informieren, kommt aber ausschliesslich Gott zu. Kein anderes Erkenntnisobjekt kann durch sich selbst unmittelbar einen Intellekt informieren, auch wenn es sich selbst in der intelligibelen Ordnung befindet; keine intellektuelle Substanz vermag ausser den eigenen auch einen fremden Intellekt unmittelbar durch ihr eigenes Sein zu determinieren. Jedes geschaffene Erkenntnisobjekt bedarf notwendig, um einen (fremden) Intellekt determinieren zu können, eines von sich selbst verschiedenen Seins, das sein formaler Effekt ist und den fremden Intellekt determiniert, indem es ihm inhäriert. Dieser formale Effekt des Erkenntnisobjektes aber, der ihm als Medium dient zur Determination des Intellektes (intellectus possibilis), ist die durch den sog. intellectus agens vom Erkenntnisobjekte (bezw.

---

[1]) Wir sagen mit Absicht: einen „fremden" Intellekt . . . denn wenn z. B. ein Engel sich selbst erkennt, dann ist für ihn seine eigene Substanz zugleich Erkenntnisobjekt und intelligibele Spezies Sie gibt dann auch durch sich selbst dem Intellekte gewissermassen ein Sein in genere entis und in genere intelligibili, und zwar ohne ihnen zu inhärieren, sondern durch ein inniges Beisammensein. Aber auf diese Weise kann die Substanz eines Engels nur ihren eigenen Intellekt determinieren; einen fremden Intellekt kann sie dagegen nur mittels eines von sich verschiedenen Seins determinieren und nicht unmittelbar durch sich selbst, weil die Substanz des Engels ganz auf ihren konnaturalen Intellekt beschränkt ist.

von dessen sinnlicher Vorstellung oder dem Phantasma) abstrahierte intelligibele Spezies[1]).

Es erhebt sich nun aber die Frage, warum nur die göttliche Wesenheit einen fremden Intellekt unmittelbar durch sich selbst determinieren kann, also in keiner Weise eines von sich verschiedenen Seins bedarf? Der hl. Thomas gibt uns auf diese Frage an mehreren Stellen seiner Werke lichtvolle Antworten und legt meisterhaft dar, wie es möglich ist, dass die göttliche Wesenheit, obwohl sie die vollkommenste und einfachste Substanz ist, den geschaffenen Intellekt unmittelbar determinieren kann, und warum nur sie allein das zu tun vermag. Qualiter autem, sagt er, essentia separata possit coniungi intellectui ut forma, sic ostendit Commen. in 3 de Anima. Quandocumque in aliquo receptibili recipiuntur duo quorum unum est altero perfectius, proportio perfectioris ad minus perfectum, est sicut proportio formae ad suum perfectibile ..... Et ideo, cum intellectus creatus, qui inest substantiae creatae, sit imperfectior divina essentia in eo existente, comparabitur divina essentia ad illum intellectum quodammodo ut forma. Et huiusmodi exemplum aliquale in rebus naturalibus inveniri potest. Res enim per se subsistens non potest esse alicuius materiae forma, si in ea aliquid de materia inveniatur, sicut lapis non potest esse alicuius materiae forma, sed res per se subsistens, quae materia caret, potest esse forma materiae, sicut de anima patet. Et similiter quodammodo essentia divina, quae est actus purus, quamvis habeat esse distinctum omnino ab intellectu, efficitur tamen ei ut forma in intelligendo[2]).

---

[1]) De Verit., qu. 10, a. 2, ad. 7; Quodlibet., VIII, a. 3; Johannes a S. Thoma, Phil. Nat., III, qu. 10, a. 2; Bannez, In I, qu. 75, a. 5.

[2]) De Verit., qu. 8, a. 1.

Um diese tief philosophische Lehre gründlich zu verstehen, muss man wissen, dass jede Form durch das Subjekt beschränkt wird (coarctatur), von dem sie aufgenommen wird (recipitur). Wenn aber ein Akt (eine Form) kein eigenes Subjekt hat, und auch mit keinem potentiellen Prinzip vereinigt ist, so kann man keinen Widerspruch darin finden, dass dieser Akt ein von sich verschiedenes Wesen aktuiert, ohne dabei selbst rezipiert oder beschränkt zu werden, vorausgesetzt natürlich, dass jenes Wesen die Fähigkeit besitzt, an dem Akte teilzunehmen. Ein wenn auch unvollkommenes Beispiel dafür finden wir an der menschlichen Seele. Da dieselbe nämlich kein materielles Prinzip in sich trägt und ein eigenes Sein (proprium esse) besitzt, kann sie ihren Akt ausdehnen auf die Materie, die diesen Akt aufzunehmen vermag. Doch muss man beachten, dass das geschaffene Sein (esse) sich auf ein anderes Ding nur mittels seiner Wesenheit (Essenz), dessen Akt es ist und nach der es sich richtet, ausgedehnt werden kann. Die Wesenheit (essentia) ist aber reine Potenz hinsichtlich des Seinsaktes. Wie daher die Materie, die ja etwas Potentielles ist, die Stelle einer Form nicht übernehmen kann, weil ein und dasselbe Ding nicht in derselben Ordnung zugleich Akt und Potenz sein kann[1]), so kann auch kein geschaffenes Ding zum Akt werden, wodurch ein anderes existiert (quo ens est), denn es schliesst in sich die Wesenheit (essentiam), die eine reine Potenz hinsichtlich des Seins (esse) ist. Aus demselben Grunde ist es auch unmöglich, dass ein geschaffener Intellekt die Funktion einer intelligibelen Spezies versieht, weil er in der intelligibelen Ordnung kein reiner Akt ist. Ausserdem muss man beachten, dass das Sein einer jeden Kreatur ganz und gar auf

---

[1]) Daraus beweist der hl. Thomas, dass die menschliche Seele an sich nichts Materielles haben kann.

seine Wesenheit beschränkt ist, so dass es, indem es dieselbe aktuiert, gleichsam seine Fähigkeit zu aktuieren erschöpft.

Die göttliche Wesenheit aber ist das absolute in sich subsistierende Sein (ipsum esse subsistens), sie ist der reine Akt (actus purissimus), der alles Potentielle ausschliesst; und zwar ist sie das in jeglicher Ordnung, sowohl in der des Seins (in ordine essendi), als auch in der intelligibelen Ordnung. Darum kann die geschaffene Wesenheit vom göttlichen Sein unmittelbar ihre Aktualität empfangen, und der geschaffene Intellekt kann unmittelbar durch die göttliche Wesenheit, die ein reiner Akt in der intelligibelen Ordnung ist, determiniert werden. Dabei wird natürlich die göttliche Wesenheit vom geschaffenen Intellekt in keiner Weise rezipiert noch beschränkt, wie der geschaffene Akt von seiner Potenz; sondern ohne dabei auch im geringsten ihre höchste Einfachheit und ihre Verschiedenheit von der Kreatur zu verlieren, erstreckt die göttliche Wesenheit ihre Aktualität auf den geschaffenen Intellekt (oder in der Seinsordnung auf eine geschaffene Wesenheit) und ersetzt ihm den eigenen (konnaturalen) Akt durch eine geheimnisvolle Determination, die mit der gewöhnlichen Information eine gewisse Aehnlichkeit hat. Die göttliche Wesenheit bleibt dabei ihrer Entität nach im Verhältnis zum geschaffenen Intellekt etwas ganz Externes und Unabhängiges; aber sie dringt in sein Innerstes ein (fit intrinsecum) durch die formale Wirkung (per effectum formalem), die sie in ihm erreicht[1]).

[1]) Ein analoges Beispiel dafür haben wir im täglichen Leben sooft wir einen Menschen formell nach etwas, was ihn affiziert, aber ihm dem Sein nach nur äusserlich anliegt, benennen. Damit deuten wir schon an, dass es in dem so benannten Menschen irgend ein Sein (einen Modus) gibt, das ihm aus der Adiazenz jenes Dinges zukommt und gleichsam dessen formale Wirkung ist. So nennen wir z. B. einen Menschen wegen der Waffen, die er trägt, einen Bewaffneten, weil ihm

Der hl. Thomas fasst den Grundgedanken der Lehre, die wir eben auseinandergesetzt haben, kurz folgendermassen zusammen: Divina essentia est ipsum esse. Unde sicut aliae formae intelligibiles, quae non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum aliquod esse, quo informant ipsum intellectum, et faciunt ipsum in actu: ita divina essentia unitur intellectui creato, ut intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu[1]). Xantes Mariales erklärt sehr schön die Worte des hl. Lehrers: Vult dicere (S. Thomas), esse subsistens, ob suam immensitatem continet omnes essendi modos, i. e. tam reales in natura, quam intelligibiles in intellectu, velut si daretur albedo subsistens seorsim ab omni subjecto, haberet omnes albescendi modos possibiles[2]). Nun ist aber Gott allein das subsistierende Sein, und darum kommt Ihm allein jedwedes Sein auf die vollkommenste Weise zu, sowohl in der natürlichen Seinsordnung (in natura), als auch in der intelligibelen Ordnung; und Er bedarf keines von sich verschiedenen Seins, also auch keiner inhärierenden Spezies, um einen geschaffenen Intellekt zu determinieren. Gott besitzt dadurch, dass Er das subsistierende Sein selbst ist, eine so unendliche Fülle alles Seins, dass Er in jedweder Ordnung des Seins alles unmittelbar durch sich selbst zu vollbringen vermag, wenn es nur dem Seinsbegriff nicht widerspricht (ubi servatur ratio entis). Die Kreatur dagegen **ist nicht** ihr Sein, sondern sie **besitzt** nur ein solches. Und dieses Sein der Kreatur ist auf ihre endliche Wesenheit beschränkt und kann sich gewissermassen über sich selbst hinaus nicht erstrecken. Es vermag darum unmittelbar durch sich selbst nur seine eigene Wesenheit zu informieren, und deshalb bedarf es, um

---

dadurch ein neuer Habitus zukommt. Man mus aber beachten, dass das nur ein entferntes und analoges Beispiel ist.

[1]) Sum. Theol. I, qu. 12, a. 2, ad 3.

[2]) Biblioth. interpret., In I, qu. 12, a. 2. (tom. II. p. 82 C).

einen fremden Intellekt zu determinieren, eines von sich verschiedenen Seins d. i. einer vermittelnden Spezies, die den betreffenden Intellekt durch wirkliche Inhärenz informiert[1]).

Soll aber nach dem, was wir bisher gesagt haben, die göttliche Wesenheit sich nach Art einer intelligibelen Form (per modum formae) mit dem geschaffenen Intellekt vereinigen, so erhebt sich sofort die Frage, ob und inwiefern der geschaffene Intellekt auch fähig sei, eine derartige Form in sich aufzunehmen. Dass derselbe dieser Vereinigung an sich kein Hindernis setzt, ist leicht verständlich, denn die göttliche Wesenheit ist ja als das primum intelligibile ein adäquates Objekt für jeden Intellekt. Aber diese negative Fähigkeit genügt grundsätzlich nicht, wo es sich um die Aufnahme einer Form oder eines Dinges nach Art einer Form handelt. Es muss auch eine positive Aufnahmefähigkeit vorhanden sein, denn jeder Akt kann nur von der Potenz, die ihm entspricht, aufgenommen werden. Perfectibile (autem), sagt der hl. Thomas, non unitur formae nisi postquam est in ipso dispositio, quae facit perfectibile receptivum talis formae, quia proprius actus fit in propria potentia[2]). Darum lehrt der hl. Thomas, und es ist auch Glaubenssatz[3]), dass der menschliche Intellekt einer positiven

---

[1]) Cont. Gent., III, c. 51: Hoc autem, sicut in esse substantiali vel naturali invenitur, sic et in esse intelligibili considerandum est; quum enim intellectus perfectio sit verum, illud intelligibile erit ut forma tantum in genere intelligibilium quod est veritas ipsa, quod convenit soli Deo; nam, cum verum sequatur ad esse, illud tantum sua veritas est quod est suum esse; quod est proprium soli Deo . . . . Alia igitur intelligibilia subsistentia non sunt ut pura forma in genere intelligibilium, sed ut formam in subjecto aliquo habentes; est enim unumquodque eorum verum, non veritas, sicut est ens, non autem ipsum esse. Manifestum est igitur quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis qua intelligit; quod non contingit de essentia alicuius alterius substantiae separatae.

[2]) De Verit., qu. 8, a. 3, in corp.

[3]) Concil. Viennens. Damnat. error. Beguardorum . . . . prop. 5.

Vorbereitung (d. i. des Glorienlichtes) bedarf, um sich unmittelbar mit der göttlichen Wesenheit als seiner intelligibelen Form vereinigen zu können. Nun müssen aber die letzte Disposition zur Aufnahme einer Form und diese Form selbst der gleichen Ordnung angehören. Die göttliche Wesenheit aber ist in der intelligibelen Ordnung über die Natur des geschaffenen Intellektes unendlich erhaben. Darum muss auch unser Intellekt zur übernatürlichen, göttlichen Ordnung emporgehoben werden. Und dies geschieht durch das Glorienlicht, das ein Gut göttlicher Ordnung ist, weil es den Intellekt unmittelbar zur Anschauung Gottes befähigt[1]). Die unmittelbare Anschauung der göttlichen Wesenheit aber kommt von Natur aus Gott allein zu[2]). Nihil est, lehrt der hl. Thomas, susceptivum formae sublimioris nisi per aliquam dispositionem ad illius capacitatem elevetur; proprius enim actus in propria potentia fit. Essentia autem divina est forma altior omni intellectu creato. Ad hoc igitur quod essentia divina fiat intelligibilis species alicuius intellectus creati (quod requiritur ad hoc quod essentia divina videatur), necesse est quod intellectus creatus aliqua dispositione sublimiori ad

---

[1]) Proportio inter lumen gloriae et divinam essentiam, non in esse naturae, sed in esse intelligibili, est proportio proprii connaturalis ad naturam, a qua fluit. Quod sic . . . probatur. Lumen gloriae nihil aliud est quam vis, ut propria dispositio, unitiva divinae essentiae, ut formae intelligibilis, atque factiva visionis divinae: ad haec enim duo lumen gloriae poni, patet ex dictis . . . . Sed habere divinam essentiam ut forman intelligibilem, et similiter videre Deum, soli Deo est connaturale. Ergo lumen gloriae soli divinae naturae connaturale est. Et hinc sequitur divinam essentiam et lumen gloriae esse eiusdem ordinis. Caietanus, In I, qu. 12, a. 5.

[2]) Während das Konzil von Vienne (1311) die Uebernatürlichkeit der visio beatifica hinsichtlich der existierenden Vernunftgeschöpfe ausdrücklich als Glaubenssatz hingestellt hat, kann der Satz, dass auch keinem möglichen Geiste die Gottschauung natürlich sein könne, nur den Grad der thologischen Gewissheit für sich in Anspruch nehmen. Vgl. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik[6], Paderborn 1914, Bd. I. S. 44.

hoc elevetur ..... Illa (igitur) dispositio qua intellectus creatus ad intellectualem divinae substantiae visionem extollitur congrue lux gloriae dicitur, ... per hoc quod facit intellectum patientem actu intelligere[1]. Das Glorienlicht macht also den Intellekt des Seligen gottähnlich, und zwar in einem Grade, wie er höher nicht gedacht werden kann[2], und bereitet ihn unmittelbar vor zur Vereinigung mit der göttlichen Wesenheit als seiner intelligibelen Form[3].

Es hat uns also der hl. Thomas gezeigt[4], dass die göttliche Wesenheit, wie sie als das reinste, subsistierende Sein unmittelbar durch sich selbst das Sein (rationem existendi) einer geschaffenen Natur ersetzen (supplere) kann, so auch unmittelbar durch sich selbst einen geschaffenen Intellekt als intelligibele Spezies zu determinieren vermag, weil sie die reine, subsistierende Form in der intelligibelen Ordnung ist (ut pura forma in genere intelligibilium). Und der Glaube lehrt uns, dass es der Güte Gottes wirklich gefallen hat, diese beiden Arten der innigsten Vereinigung des Schöpfers mit der vernünftigen Kreatur zu vollbringen. Die erste fand ihre Verwirklichung in der hypostatischen Union, die andere in der Vereinigung der göttlichen Wesenheit mit dem geschaffenen Intellekt in der intelligibelen Ordnung. Das innere Wesen dieser beiden Arten der übernatürlichen, göttlichen Union, d. h. sowohl der persönlichen als der intentionalen Union, ist für uns in diesem Leben ein

---

[1]) Cont. Gent., lib. III, c. 53.

[2]) Secundum hoc lumen efficiuntur (beati) deiformes, id est, Deo similes. Sum. Theol., I, qu. 12, a. 5, in corp.

[3]) Von der zweiten Aufgabe des Glorienlichtes, die darin besteht, beim Schauungsakt effektiv mitzuwirken, werden wir später noch sprechen. Vgl. S. 64.

[4]) Diesen schwierigen, aber erhabenen Gegenstand hat wohl niemand klarer und gründlicher behandelt als der hl. Thomas, besonders in der philosophischen Summa (III, c. 51 sqq.).

absolutes Geheimnis. Selbst nachdem uns der Glaube von der Wirklichkeit derselben unterrichtet hat, vermag unser Verstand sich nicht aufzuschwingen zur Einsicht in ihre positive Möglichkeit; unsere natürliche Vernunft vermag darüber nur etwas Negatives zu bestimmen. Wie wir nämlich von der hypostatischen Union zeigen können, dass sie keinen evidenten Widerspruch in sich schliesst, so können wir dasselbe auch von der intentionalen Union nachweisen, denn beide stehen in einem vollkommenen Parallelismus zu einander. In diesem Sinne sagt der hl. Thomas: Per hoc, quod Deus homo fieri voluit, ... datur . . . homini quoddam exemplum illius beatae unionis, qua intellectus creatus increato spiritui intelligendo unietur. Non enim restat incredibile, quin intellectus creaturae Deo uniri possit, eius essentiam videndo, ex quo Deus homini unitus est, naturam eius assumendo[1]). Dieselben Verstandesgründe also, die bei der hypostatischen Union für uns jeden inneren Widerspruch fernhalten, müssen auch bei der intentionalen Union ihre analoge Anwendung finden. Was nun von der hypostatischen Union für unseren Verstand jeden Widerspruch fernhält, ist vor allem die innere Art und Weise dieser Union. Sie kommt nämlich zustande zwischen einer blossen Natur und einer Hypostase, die bereits vollkommen und vollendet präexistiert, und zwar dem hypostatischen Sein nach. Aus einer solchen Vereinigung aber resultiert kein drittes, von den beiden Bestandteilen verschiedenes Wesen, da das blosse Sein die Wesenheit in keiner Weise modifiziert, sondern ihr nur die reale Existenz verleiht. Hieraus ergibt sich, dass man ohne in einen Widerspruch zu geraten, sagen kann, eine Natur existiere durch das Sein einer anderen Natur, ohne dasselbe (Sein) in sich so aufzunehmen, wie eine Potenz den ihr zukommenden

---

[1]) Comp. Theol., c. 201.

Akt. Damit jedoch eine derartige Vereinigung (negativ) möglich sei, müssen zwei Bedingungen erfüllt sein, die uns aber ganz widerspruchslos erscheinen: Es muss erstens die Wesenheit, die durch ihr Sein einer fremden Natur die Existenz verleihen soll (sustentare extra causas), kein Sein besitzen, das auf ihre eigene Wesenheit beschränkt wäre, sondern sie muss gleichsam eine unbegrenzte Fülle des Seins haben. Zweitens muss zwischen der Wesenheit, die durch ein fremdes Sein subsistieren soll, und diesem Sein wenigstens ein solches Verhältnis vorhanden sein, dass es der Wesenheit nicht widerspricht, durch jenes (fremde) Sein zu existieren. Es lässt sich nun zeigen[1]), dass bei der hypostatischen Union alle diese Bedingungen die vollkommenste Erfüllung finden, und so ist der Beweis für die negative Möglichkeit oder die innere Widerspruchslosigkeit der persönlichen Union gegeben.

Nun ist aber aus dem, was wir bisher über die unio intentionalis der göttlichen Wesenheit mit dem geschaffenen Intellekt gesagt haben, klar ersichtlich, dass auch hier analog alles vorhanden ist, um jeden Widerspruch auszuschliessen. Die göttliche Wesenheit informiert nämlich als intelligibele Spezies den Intellekt intentionell und nicht physisch, und deshalb resultiert aus dieser Vereinigung kein drittes, von beiden verschiedenes Wesen (ens); sie selbst ist der reinste subsistierende Seinsakt, und darum auch der reinste Akt in der intelligibelen Ordnung (pura forma in genere intelligibilium); und schliesslich ist auch die zu einer solchen Vereinigung erforderliche Proportion zwischen der göttlichen Wesenheit und dem Intellekt vorhanden; denn, wie der heilige Thomas sagt: Divina substantia non sic est extra facultatem intellectus creati, quasi aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut

[1]) Vgl. Card. Billot, De Deo Uno et Trino, Thes. XIII.

est sonus a visu vel substantia immaterialis a sensu, nam ipsa divina substantia est primum intelligibile et totius intellectualis cognitionis principium[1]).

So ist die hypostatische Union nicht nur die sog. causa meritorialis, sondern auch das Vorbild (exemplum) der beseligenden Union, die unser dereinst wartet. Denn wie durch die Vereinigung der Gottheit mit der menschlichen Natur in Christo eine Einheit zustande gekommen ist in der Person, so wird sich auch die göttliche Wesenheit mit unserem Intellekte aufs engste vereinigen und gewissermassen eins mit ihm werden, freilich nicht in der Person, aber doch, wie sich Xantes schön ausdrückt, modaliter et proportionaliter, quia proportio deitatis ad intellectum nostrum est sicut proportio formae ad materiam. Proinde quando dicitur ex intellectu et deitate fieri unum simpliciter sicut ex intellectu et specie intelligibili, tunc hoc fieri unum simpliciter non est fieri unum tertium. Nam intellectus et species uniuntur non constituendo alium tertium, sed penetrando se intelligibiliter, et sic finut unun[2]).

Wie unsere Natur durch die Gnade und dann durch die Glorie der göttlichen Natur teilhaftig wird und dadurch in gewisser Weise vergöttlicht wird, so wird auch unser Intellekt, in dessen erhabenster Tätigkeit wir unsere Seligkeit finden sollen[3]), ganz besonders emporgehoben und gottähnlich gemacht durch die Vereinigung mit der göttlichen Wesenheit als seiner intelligibelen Spezies[4]). So werden wir im tiefstmög-

---

[1]) Cont. Gent., III, c. 54.

[2]) Biblioth. interpret., In I, qu. XII, a. 2 (tom II. p. 86 C).

[3]) De Verit., qu. 8, a. 1: Oportet, quod beatitudo cuiuslibet creaturae rationalis in nobilissima visione intellectus consistat.

[4]) Non solum . . . dicendum est deitatem dici formam intellectus Beati, quia constituit illum actu elicientem visionem, sed ante visionem constituit Beatum intelligibiliter Deum. Caietanus, In I, qu. 12, a. 2.

lichen Sinne des Wortes zu Göttern: Ego dixi, dii estis[1]).

Nachdem sich der geschaffene Intellekt mit der göttlichen Wesenheit als seiner intelligibelen Spezies vereinigt hat, geht er unmittelbar in den seligen Schauungsakt über. Nun muss aber, wie wir schon gesagt haben, eine adäquate Ursache fähig sein, ihre Wirkung sowohl dem Sein, als auch der Art nach (quoad substantiam et specificationem actus) hervorzubringen. Das Seinsprinzip des Erkenntnisaktes ist immer der Intellekt; und so muss es auch beim beseligenden Schauungsakt sein. Der Schauungsakt ist nämlich ein vitaler Erkenntnisakt des Seligen[2]), und darum ist es absolut notwendig, dass der Intellekt des Seligen sein Seinsprinzip sei. Der geschaffene Intellekt steht jedoch in keinem Verhältnis zu einem übernatürlichen Erkenntnisakt, der die göttliche Wesenheit zu seinem unmittelbaren Terminus hat. Deswegen kann er unmöglich mit seinen natürlichen Fähigkeiten allein das hinreichende Seinsprinzip des Schauungsaktes sein. Gott muss hier dem Intellekt helfen, indem er dessen natürliche Kraft und Tätigkeit zu einer wesentlich höheren Ordnung emporhebt. Und das tut er durch das Glorienlicht[3]). Nihil potest, lehrt der hl. Thomas, ad altiorem operationem elevari nisi per hoc quod eius virtus fortificetur. Contingit autem dupliciter alicuius virtutem fortificari: Uno modo, per simplicem ipsius virtutis intensionem, sicut virtus activa calidi augetur per intensionem caloris, ut possit efficere vehementiorem actionem in eadem specie; alio modo, per novae formae appositionem, sicut diaphani virtus augetur ad hoc ut possit illuminare, per hoc quod fit lucidum actu per forman lucis receptam in ipso de

[1]) De Verit., qu. 8, a. 1; Sum. Theol., I. II, qu. 3.

[2]) Hier haben wir also die zweite Aufgabe, die das Glorienlich zu erfüllen hat. Vgl. S. 60.

[3]) Vgl. Pègues, Comment. français . . . , In I, qu. 12, a. 2, ad.

novo; et hoc quidem virtutis augmentum requiritur ad alterius speciei operationem consequendam. Virtus autem intellectus creati naturalis non sufficit ad divinam substantiam videndam . . . Ergo oportet quod augeatur ei virtus ad hoc quod ad talem visionem perveniat. Non sufficit autem augmentum per intensionem naturalem virtutis, quia talis visio non est eiusdem rationis cum visione naturali intellectus creati; quod ex distantia visorum patet. Oportet igitur quod fiat augmentum virtutis intellectivae per alicuius novae dispositionis adeptionem[1]). Es muss also einerseits der geschaffene Intellekt das wahre Seinsprinzip des Schauungsaktes sein, damit derselbe eine vitale Tätigkeit des Seligen bleibe[2]); andererseits aber muss der Intellekt mit seiner Tätigkeit emporgehoben werden, damit er ein adäquates Prinzip eines übernatürlichen Aktes werde[3]).

---

[1]) Cont. Gent., lib. III, c. 53.

[2]) Occam und die Nominalen sind in den offenbarsten Widerspruch geraten, indem sie behaupten, unsere Glückseligkeit bestehe in einer immanenten Tätigkeit, die aber von Gott allein bewirkt werde. Vgl. Vasquez, In I. II, qu. 3, a. 2. Mit Recht sagt Präpositus: Visio est vita, non substantialis; ergo accidentalis; non se habens per modum habitus, vel similis alicuius rei, sed per modum actus: Est ergo operatio vitalis et immanens; ergo debet produci a principio interno eius, quod denominat: igitur visio qua beati dicuntur Deum videre, debet procedere a principio interno [illegible]. Vitaliter operari est aliquid in seipso, tanquam principio vitae exercere: atqui Deum videre est vitaliter operari. Et Scripturae saepe attribuunt visionem Angelis, mundis corde, tribuunt tanquam operantibus, et vitali modo in Deum tendentibus; igitur beati Deum videndo aliquid operantur; atqui non possent dici quidquam operari, si id quo Deum vident, esset cognitio Dei increata Joa Praepositus, Comment. in 1. P. S. Thomae, qu. 12, a 2. Duaci 1632.

[3]) Was die gegenseitige Wirkungsweise des geschaffenen Intellektes und des Glorienlichtes beim seligen Schauakt als zweier Ursachen einer Tätigkeit betrifft, so wollen wir, obwohl diese Frage zu unserer eigentlichen Aufgabe nicht gehört, dennoch der grösseren Klarheit wegen ganz kurz die Lehre des hl. Thomas darüber hier auseinandersetzen.

Der geschaffene Intellekt wirkt beim seligen Schauakt als ein vitales und effektives Prinzip, aber seine ganze Kraft und Fähigkeit, den

Durch das Glorienlicht über seine eigene Natur erhöht und wesentlich vervollkommnet, mit der göttlichen Wesenheit als seiner intelligibelen Spezies aufs innigste vereinigt, ist der geschaffene Intellekt zum

---

Schauakt zu bewirken, erhält er vom Glorienlicht, das ihn emporhebt (elevat), so dass er nicht durch die ihm eigentümliche und in der ihm natürlichen Ordnung bleibende, sondern durch seine zu einer wesentlich höheren Ordnung emporgehobene Fähigkeit wirkt. Auf diese Weise ist die vitale Kraft des Intellektes das Prinzip des Schauaktes, aber nur insofern als sie zum übernatürlichen Schauen emporgehoben ist durch das Glorienlicht. Doch muss man beachten, dass der Intellekt als ein wahres vitales Prinzip durch eine vitale Tätigkeit wirkt, und dass er die Hauptursache (causa principalis) des Schauaktes ist und nicht die werkzeugliche Ursache (causa instrumentalis). Das Erste wird klar, wenn man bedenkt, dass es zur Wesenheit eines vitalen Aktes zwar gehört, dass er von einem inneren Prinzip hervorgehe, welches die Fähigkeit besitzt, sich selbst zu bewegen; dass es aber keineswegs erforderlich ist, dass dieses Prinzip durch sich selbst fähig sei, den Akt hervorzubringen. Es kann vielmehr die Befähigung dazu von aussen erhalten und so zu einem adäquaten Prinzip einer wesentlich höheren Tätigkeit emporgehoben werden, wenn es nur dabei die Fähigkeit nicht verliert, sich selbst zu bewegen, auch wenn es sich in einer höheren Ordnung befindet. Und in dieser Weise wird der Intellekt des Seligen, der an sich eine vitale Kraft besitzt, die jedoch in keinem Verhältnis steht zum übernatürlichen Schauakt, und dessen vitale Tätigkeit, die er dadurch keineswegs verliert, durch eine aktive Qualität (das Glorienlicht), die es von Gott erhält, emporgehoben in die übernatürliche Ordnung und zum hinreichenden vitalen Prinzip des Schauaktes gemacht. Daraus ergibt sich, dass der Intellekt des Seligen die Hauptursache des Schauaktes ist und nicht die werkzeugliche Ursache, wie es von manchen Theologen behauptet wird (vgl. z. B. Simonnet, Institut. theol., Disp. V, Art. IV.). Denn es gehört zum Wesen der instrumentalen Ursache, dass durch sie und ihre natürliche Tätigkeit die Hauptursache ihre aktive Kraft (Wirkung) gleichsam hindurchströmen lässt, um in einem Subjekt, das die werkzeugliche Ursache mit ihrer natürlichen Tätigkeit erreicht, eine Wirkung hervorzubringen, die der Hauptursache adäquat ist, aber einer wesentlich höheren Ordnung als die werkzeugliche Ursache und ihre (natürliche) Tätigkeit angehört. Auf diese Weise ist die Hauptursache die eigentliche Ursache der Wirkung; die werkzeugliche Ursache dagegen ist nur das Werkzeug der Hauptursache beim Hervorbringen der Wirkung. Die instrumentale Ursache erhält also von der Hauptursache keine in ihr bleibende Kraft und keine permanente aktive Qualität, durch die sie in eine höhere

hinreichenden und adäquaten Prinzip eines wesentlich übernatürlichen Aktes, nämlich des beseligenden Schauungsaktes geworden. Er ist Gott ähnlich geworden, und zwar im weitesten Sinne dieses Wortes; er ist geworden, wie sich Kard. Kajetan schön ausdrückt: intelligibiliter Deus. Und so erfüllt

---

Ordnung emporgehoben würde und dadurch imstande wäre, eine Wirkung hervorzubringen, die zwar ihre natürliche nicht aber ihre emporgehobene Wirkungsfähigkeit übersteigen würde; sondern sie ist lediglich nur das Mittel oder das Werkzeug, durch das die Hauptursache ihre Kraft durchgehen lässt, um eine Wirkung hervorzubringen in einem von ihr getrennten Subjekt. Somit ist die Kraft, womit die werkzeugliche Ursache formell als solche etwas hervorbringt, nicht ihre eigene, noch ist sie etwas in ihr habituell Bleibendes und Vollendetes, sondern sie ist vielmehr etwas, was von der Hauptursache herkommt, durch dieselbe stets hervorgebracht wird (fit), von ihrer Aktivität völlig abhängt und sich auf diese Weise immer sozusagen im Werden (in fieri) und im Fluss (in fluxu) befindet. Darum wird sie auch „qualitas vialis" genannt: „qualitas", weil man jede geschaffene Aktivität, durch die ein Ding zur bewirkenden Ursache (in actu) gemacht wird, zur Kategorie der Qualität rechnet; „vialis", weil sie nicht dazu kommt, eine wirkliche, dem Subjekte (d. i der werkzeuglichen Ursache) inhärierende Form zu werden, sondern von der Hauptursache ausgehend durch die werkzeugliche Ursache nur hindurchgeht, um ihren Terminus zu erreichen (est semper in via). Dagegen ist das Glorienlicht für den Intellekt des Seligen eine aktive, permanente Qualität (nach Art einer Form), durch die der Intellekt habituell in eine höhere Ordnung emporgehoben wird. Keineswegs aber kann man behaupten, dass das Glorienlicht seine Kraft nur durch den Intellekt hindurchleite (nach Art einer qualitas vialis) oder gar, dass es selbst keine permanente, sondern eine vorübergehende Qualität (Kraft), eine qualitas vialis sei, denn es widerspricht einer vitalen Ursache (wie es der Intellekt ist), die sich ja selbst bewegt und sich selbst ihre Wirkung assimiliert, zu einem „movens motum" herabgewürdigt zu werden, das der Hauptursache, der die Wirkung assimiliert wird, als ein blosses Werkzeug dient. Man muss also sagen, dass der geschaffene Intellekt beim seligen Schauakt die Hauptursache ist, obwohl er die ganze Fähigkeit, den Schauakt hervorzubringen, vom Glorienlicht erhält, durch das er in eine wesentlich höhere Ordnung emporgehoben wird und so die ihm eigentlich übernatürliche Wirkung (den Schauakt) sich selbst assimilieren kann. Vgl. Vallgornera O. Pr., Mystica Theol D. Thomae, Edit. Berthier, I, Qu. III, Disp. IV, Art. V.

sich das grosse Wort des hl. Johannes: Quum apparuerit, similes ei erimus: quoniam videbimus eum sicuti est[1]). Der gottähnliche (deiformis) Intellekt, für den die göttliche Wesenheit selbst die Stelle der intelligibelen Spezies vertritt, muss nun notwendig in einen überaus erhabenen, der göttlichen Erkenntnis selbst ähnlichen Erkenntnisakt übergehen. Dieser Erkenntnisakt aber ist der übernatürliche, beseligende Schauungsakt, der den Seligen zur unmittelbaren Anschauung Gottes führt, und in der er seine höchste Seligkeit und letzte Vollendung findet. Denn die höchste Glückseligkeit einer mit Verstand begabten Kreatur besteht in der Betätigung ihres erhabensten Vermögens, das ist des Intellektes, um den erhabensten Gegenstand, der Gott selbst ist; und das Geschöpf erreicht seine letzte Vollendung, wenn es wieder zu seinem Schöpfer zurückgelangt[2]).

Aber werden wir durch diesen höchsten, übernatürlichen Erkenntnisakt auch ein geistiges Wort, ein verbum mentis sprechen? Und falls das wirklich der Fall sein sollte, wie wird dann dieses Wort beschaffen sein?

Bevor wir uns jedoch mit der Lehre des hl. Thomas über diese interessante Frage näher befassen, müssen wir zunächst noch auf eine andere Erörterung eingehen, die für unsere Aufgabe von grosser Wichtigkeit ist.

3. Wir haben gesehen, dass nach der Lehre des hl. Thomas, die auch allgemein von den Theologen angenommen wird, der geschaffene Intellekt durch die göttliche Wesenheit selbst unmittelbar zum beseligenden Schauungsakt determiniert wird. Es erhebt sich nun die Frage, ob Gott, vorausgesetzt, dass Er beschlossen hat, einen geschaffenen Intellekt zu seiner

---

[1]) I. Joa. 3,2.

[2]) De Verit., qu. 8, a. 1.

unmittelbaren Anschauung zuzulassen, den Intellekt des Seligen nicht anders determinieren kann, als dadurch, dass Er sich selbst als intelligibele Spezies mit dem Intellekt seines Geschöpfes vereinigt. Oder hängt es nur vom freien Willen Gottes ab, dass Er sich in seiner unendlichen Güte dazu herablässt, den geschaffenen Intellekt selbst zu determinieren, obwohl es Ihm möglich wäre, denselben auch durch eine von seiner Wesenheit verschiedene und somit geschaffene intelligibele Spezies zum Schauungsakt genügend zu determinieren?

Nach unserer Ansicht ist ein begründeter Zweifel über die Lehre des hl. Thomas darüber wohl kaum möglich. An zahlreichen Stellen seiner Werke nämlich schärft der Heilige dem Leser immer wieder ein, dass Gott, wenn Er einen geschaffenen Intellekt zur unmittelbaren Wesensanschauung seiner selbst zuzulassen beschlossen hat, ihn dazu unmittelbar durch seine göttliche Wesenheit, die dann die Funktion der intelligibelen Spezies versieht, notwendig determinieren muss, und dass Er sich dazu nicht einer geschaffenen Spezies bedienen kann. Ideo, sagt der hl. Thomas unzweideutig, Deus immediate unitur intellectui, quia ab illo videri vult immediate et facialiter, ut pollicitus est in Evangelio . . . , sic autem videri non posset, nisi per seipsum absque specie intermedia intellectui uniretur[1]).

Um die Beweisgründe, die der hl. Thomas dafür anführt, richtig zu erfassen, muss man wissen, dass der hl. Lehrer bei der intellektuellen Erkenntnis zwei verschiedene Arten von Spezies oder von Aehnlichkeitsbildern unterscheidet. Erstens unterscheidet er eine species sive similitudo repraesentationis. Dieselbe ist dazu da, um das Objekt dem Intellekt vorzustellen (similitudo ex parte cogniti seu objecti), was auf eine zweifache Weise geschehen kann: denn ent-

[1]) In IV. Sent, dist. 49, qu. 2, a. 1.

weder stellt die species unmittelbar das Objekt vor, sodass der Intellekt mittels einer solchen Spezies zur unmittelbaren Erkenntnis des Gegenstandes geführt wird, ohne zuvor die Spezies als Medium erkannt zu haben; oder sie bewirkt nur ein mittelbares Erkennen, indem der Intellekt die Spezies selbst zum unmittelbaren Terminus seiner Erkenntnis hat und erst durch ihre Erkenntnis zur Auffassung des Objektes geführt wird. Die erste Art der species repraesentationis wird speziell species oder similitudo formalis genannt. Sie ist ein nicht vorher erkanntes Medium[1]) der unmittelbaren Erkenntnis. Dazu gehört vor allem die sogen. species impressa und expressa. Die zweite Art der species repraesentationis wird speziell species oder similitudo objectiva genannt; sie ist ein vorher erkanntes Medium[2]) der (mittelbaren) Erkenntnis. Auf diese Weise wird z. B. Cäsar in seinem Bilde, das auf einer Goldmünze eingeprägt ist, erkannt[3]).

Der hl. Thomas spricht zweitens von einem medium ex parte subjecti cognoscentis. Hierzu gehört das medium sub quo intellectus videt, d. i. dasjenige, was den Intellekt zur Erkenntnis disponiert, wie bei uns das Licht der sogen. tätigen Vernunft (intellectus agentis), das sich zur möglichen Vernunft verhält wie das Licht der Sonne zum Auge[4]). Bei der Erkenntnis Gottes aber ist die tätige Vernunft nicht nur das Medium sub quo der Erkenntnis, sondern sie führt zugleich als similitudo participata et imitationis des Erkenntnisobjektes (Gottes) zur Erkenntnis desselben, denn die Intelligenz des Menschen ist eine Teilnahme an der göttlichen Intelligenz und die menschliche Vernunft ist ein Bild der göttlichen Vernunft[5]).

---

[1]) Ein sog. medium non cognitum, das wiederum ein medium quo oder ein medium intrinsecum in quo sein kann.

[2]) Ein sog. medium cognitum oder medium extrinsecum in quo.

[3]) Vgl. S. 45 Anm. 4.

[4]) Quodlibet. VII, a. 1.

[5]) Sum. theol., I, qu. 106, a. 1, ad 3.

Gehen wir nun zur Beweisführung des hl. Thomas über, womit er nachweist, dass es der absoluten Allmacht Gottes — und nicht etwa bloss der potentia ordinata — widerspricht, einen geschaffenen Intellekt durch eine geschaffene intelligibele Spezies zur unmittelbaren Anschauung seiner göttlichen Wesenheit zu determinieren.

Wir sprechen hier nicht von einer similitudo participata, denn wir haben schon bemerkt, dass es bei der Anschauung Gottes eine solche similitudo ex parte visivae potentiae gibt und geben muss. Eine solche similitudo ist nämlich das Licht der natürlichen Vernunft und dann das übernatürliche Glorienlicht. Auch sprechen wir nicht vom sogen. medium sub quo, das ja bei unserer Erkenntnis nichts anderes ist als der intellectus agens (die tätige Vernunft).

Es handelt sich jetzt nur um die similitudo repraesentationis ex parte visae rei. Der hl. Thomas lehrt nun ausdrücklich, dass es ein solches geschaffenes Aehnlichkeitsbild bei der intuitiven Anschauung Gottes nicht gibt und nicht geben kann. In der theol. Summa[1]) führt er drei beweiskräftige Gründe dafür an. Ex parte visae rei, sagt er, quam necesse est aliquo modo uniri videnti, per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest. Man muss wohl beachten, dass der hl. Thomas ganz allgemein sagt: per nullam similitudinem. Er lässt also keine Ausnahme zu und macht hier gar keinen Unterschied weder zwischen einer similitudo (species) objectiva und formalis, noch zwischen einer species expressa und impressa. Seine Beweisgründe gelten für jede similitudo oder species creata ex parte visae rei. Primo quidem, so lautet sein erster Beweis, quia, sicut dicit Dionysius I. cap. de Div. Nom., per similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo superiora possunt cognosci: sicut per spe-

---

[1]) I, qu. 12, a. 2.

ciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeae. Multo igitur minus per speciem creatam quamcumque potest essentia Dei videri. Um die Kraft und Tragweite dieses Beweises zu erfassen, muss man wissen, dass einer Spezies etwas per accidens oder per se angehören kann. Per accidens gehört einer Spezies das an, was ihr nicht als solcher, d. i. formell insofern sie Spezies ist, zukommt und mithin auf ihren Rang in der intelligibelen Ordnung und ihre Wirksamkeit bei der Erkenntnistätigkeit keinen Einfluss ausübt. Hierzu gehört vor allem die Art und Weise ihres subjektiven Seins, d. h. ob sie Substanz oder Akzidens ist. Alles dagegen, was der Spezies formell als solcher zukommt, gehört ihr per se an und bestimmt den Rang, den sie in der intelligibelen Ordnung einnehmen soll. Hierzu gehört die Art und Weise, wie die Spezies den Gegenstand vorstellt[1]). Je näher nämlich die Spezies in der Vorstellung eines Gegenstandes der Seinsordnung desselben kommt — freilich in einer verschiedenen Seinsweise (sec. diversum modum essendi), denn auf die natürliche Seinsweise des Gegenstandes und der Spezies kommt es dabei nicht an —, desto genauer ist die Erkenntnis des Gegenstandes, die die Spezies bewirkt. Soll darum eine quidditative Erkenntnis eines Gegenstandes bewirkt werden, dann muss sich die Spezies als solche in derselben Ordnung befinden, in der sich der Gegenstand befindet, und sie muss genau dessen „quod quid est" wiedergeben, wenn auch nicht in derselben Seinsweise (secundum eundem modum essendi).

[1]) Per se habet (species), quod sit natura et quod quid est rei intelligibilis . . . per se habet, quod sit unum cum intellectu . . . Per accidens autem speciei convenit primo ut sit substantia vel accidens . . Secundo . . quod sit idem in esse naturae cum intelligente et intellectu, aut etiam intelligibili, aut quod ab eo distinguatur. Tertio, quod habeat esse naturale vel intentionale. Nazarius O. Pr., In I, qu. 12, a. 2 (p. 256 sq)

Der Grund hierfür ist in der Wesenheit der intellektuellen Erkenntnis zu suchen. Die intellektuelle Erkenntnis ist nämlich — wie wir gesehen haben — gleichsam eine geistige Wiedererzeugung des Objektes, die das denkende Subjekt in sich selbst vollbringt. Denn, obgleich der Geist durch das Denken nicht aus sich heraustritt, so nimmt er doch in seinem Erkenntnisakte das aufgefasste Objekt in sich auf. Er tritt nicht aus sich selbst heraus, weil das Denken ein immanenter Akt ist, der in dem handelnden Subjekt vollzogen und vollendet wird. Er nimmt aber auch durch seinen Akt das Objekt in sich auf, weil er das Objekt eben dadurch, dass er es auffasst, ideell in sich ausdrückt, so dass dasselbe gleichsam eine neue Subsistenz durch diesen Akt erhält. Das Objekt ist aber, insofern es diese ideale Seinsweise hat, von dem Objekt nach seiner physischen Subsistenz verschieden. Denn nach seinem physischen Sein existiert es in sich selbst ausserhalb des Erkenntnisaktes, während es nach seiner idealen Seinsweise in dem Geiste ausgeprägt und als Vollendung des Erkenntnisaktes mit demselben vereinigt ist, wie die Form mit ihrem Subjekt. Hieraus folgt notwendig, dass das Objekt, insofern es in dem Erkenntnisakt subsistiert (nämlich als species impressa und expressa), eine Aehnlichkeit oder ein intellektuelles Bild des in sich selbst subsistierenden Objektes ist. Denn obgleich es nur ein ideeller Ausdruck des Objektes ist, so hat es dennoch die objektive Wesenheit oder die Form mit ihm gemein; in der Gemeinschaft der Form aber besteht die Aehnlichkeit[1]). Quando aliquid, sagt der hl. Tho-

[1]) L' intellezione, se ben si riguarda, è come una riproduzione mentale dell' oggetto, che l'intelligente fa in sè stesso. Conciossiacosachè l'intelligente per l'intellezione non esce fuori di sè medesimo; e tuttavia involge nel suo atto conoscitivo l'oggetto che apprende. Egli non esce fuori di sè medesimo; per essere l'intellezione un atto immanente, che si compie e finisce nel subbietto operante. Involge

mas, videtur immediate per speciem suam, oportet quod species illa repraesentet rem illam secundum completum esse suae speciei, alias non diceretur res illa immediate videri, sed quaedam umbra eius[1]). Es kann also der Intellekt z. B. ein Haus nur dann quidditativ erkennen, wenn die Spezies, die ihn dazu determiniert, die gleiche objektive Wesenheit oder die gleiche Form mit dem Hause hat, und somit das „quod quid est" des Hauses genau wiedergibt, oder mit anderen Worten, wenn sie sich in der Seinsordnung (ordo essendi) des Hauses befindet.

Nun kann sich freilich eine Spezies zur Seinsordnung des Objektes erheben, ohne jedoch dabei die Reinheit des Seins, die der Gegenstand in dieser Ordnung besitzt, ganz zu erreichen und vollkommen rein wiederzugeben. In diesem Falle haben wir zwar eine quidditative Erkenntnis, die aber in ihrer Art unvollkommen ist, ähnlich wie wir uns auch quiddidative Begriffe von Gegenständen bilden, die vollkommener oder weniger vollkommen sein können, je nach dem sie durch mehr oder minder vollkommene Abstraktion entstanden sind[2]). Es ist aber unmöglich, dass eine

poi col suo atto l'oggetto; perchè l'oggetto, da lui inteso, viene per questo stesso espresso idealmente e quasi fatto di bel nuovo sussistere mediante quell' atto. Ora l'oggetto in quanto riluce in questo stato ideale non può essere l'oggetto preso nella sua fisica sostanzialità: giacchè come tale è in sè stesso, fuori dell' atto conoscitivo; laddove, in quanto espresso, esso è termine intrinseco ossia compimento dell'atto, e però è interente come forma nella realità costitutiva del medesimo. Resta dunque che l' oggetto, in quanto sussiste nell' atto conoscitivo, sia una simiglianza od immagine intellettuale dell' oggetto sussistente in sè stesso; giacchè, sebbene idealmente, tuttavia ne partecipa l'essere, ossia la forma, e la partecipazion della forma costituisce la simiglianza. Matteo Liberatore, Della conoscenza intellettuale, Parte seconda, Roma 1858, capo I, art. III, p. 12.

[1]) Quodlibet. VII, a. 1, in corp. Vgl. auch Quodlibet. VIII, a. 4; De Verit., qu. 2, a. 2; Colleg. Complut. IV, Disp. XVIII; Caiet., In I, qu. 79, a. 2; Ferrar., In II Cont. Gent., c. 44.

[2]) Wir können unsere Begriffe abstrahieren entweder vom Objekte selbst und seinen eigentümlichen Merkmalen (ex propriis objecti), und

Spezies, die als solche einer niederen Ordnung des Seins angehört und darum unmittelbar einen Gegenstand niederer Ordnung (inferioris ordinis) vorstellt, zur quidditativen Erkenntnis eines Gegenstandes mitwirke, der einer höheren Ordnung angehört (superioris ordinis)[1]).

Dies ist das philosophische Fundament, auf dem der hl. Thomas seinen ersten Beweis dafür aufbaut, dass keine geschaffene Spezies bei der quidditativen Anschauung Gottes mitwirken kann[2]).

Aus diesen Erwägungen geht klar hervor, wie sehr der sonst ausgezeichnete Theologe Tournely irrt, wenn er behauptet, dass die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit einer Spezies für ihre Wirksamkeit bei einer quidditativen Erkenntnis sich nicht nach dem zu erkennenden Gegenstande, sondern nach dem Erkenntnisvermögen des erkennenden Subjektes richte. Speciei perfectio, sagt er, vel imperfectio non petitur ex parte objecti, sed ex parte potentiae seu facultatis, in qua recipitur[3]). Der Grund für diesen Irrtum ist

so erhalten wir einen vollkommenen Begriff des Objektes, oder auch von den Eigenschaften und Merkmalen, die das Objekt mit anderen Dingen derselben Art gemein hat (ex communibus), und dann ist unser Begriff weniger vollkommen.

[1]) Si species igitur est inferioris ordinis per se, impossibile est quod sit similis quidditative rei superioris ordinis. Caietan., In. I, qu. 12, a 2 — — Es gibt drei Ordnungen der geschaffenen Dinge, nämlich die materielle, die geistige und die göttliche Ordnung. Wenn es nun möglich ist, dass die Spezies eines materiellen Dinges das Wesensbild eines Geistes wiedergibt, weil derselbe einer höheren Ordnung angehört, und dass die Spezies eines geistigen Dinges das „quod quid est" eines Dinges göttlicher Ordnuug wiedergibt; so liegt ein unendlich grösserer Widerspruch darin, dass eine geschaffene Spezies, die unmittelbar nur ein kreatürliches Ding vorstellen kann, die über alle Ordnungen des Seins unendlich erhabene göttliche Wesenheit so wiedergibt, wie sie in sich selbst ist.

[2]) Deus enim adeo elevatae est naturae, ut omnis quovis modo dearticulata species, qualem oportet creatam quamcumque esse, inferioris sit ordinis per se, inquantum sc. species. Caietan. l. c.

[3]) Praelect. Theol., De Deo, qu. 13, art. 1.

darin zu suchen, dass Tournely nicht klar genug auseinandergehalten hat, was der Spezies nur akzidentell (per accidens) zukommt und mithin für ihre Wirksamkeit als Spezies von keiner Bedeutung ist; und was ihr per se, d. h. insofern sie Spezies ist, zukommt. Nun gehört aber die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, die der Spezies von seiten des Erkenntnisvermögens zukommt, ihr per accidens an, d. h. nicht insofern sie Spezies ist, sondern insofern sie von einem Erkenntnisvermögen rezipiert wird, und übt daher auf den Grad ihrer Vollkommenheit als Spezies gar keinen Einfluss aus. Die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der Spezies als solcher nämlich, die Tournely im Auge hat, hängt einzig und allein von der Ordnung des Seins ab, in der sich die Spezies im Vergleich zur Seinsordnung des Gegenstandes befindet. Auch das Beispiel, das er anführt, dass nämlich ein tiefer stehender Engel einen höher stehenden Engel durch eine dem Sein des höher stehenden Engels inadäquate Spezies quidditativ erkennt, ist gar nicht beweiskräftig, da sich ja die Spezies, die der tiefer stehende Engel von einem höher stehenden hat, in der Ordnung des höher stehenden Engels befindet und nur unvollkommener ist in derselben Ordnung; es ist also eine species inferior, aber nicht eine species inferioris ordinis. Wir haben aber gesehen, dass nicht eine species inferior (sc. eiusdem ordinis), sondern nur eine species inferioris ordinis für eine quidditative Erkenntnis nicht genügt. Hätte daher ein Engel von einem höher stehenden Engel nur eine species inferioris ordinis, so könnte er denselben nicht quidditativ erkennen. Mit Recht macht daher Kard. Kajetan darauf aufmerksam, dass der hl. Thomas ausdrücklich (mit Ps.-Dionysius) sagt: per similitudinem inferioris ordinis rerum (nicht aber: per inferiorem similitudinem) nullo modo superiora (sc. quoad ordinem) possunt cognosci[1]). Da nun aber, wenn es sich um eine ge-

[1]) Ia I, qu. 12, a. 2.

schaffene Spezies Gottes handelt, es nur eine Spezies niederer Ordnung geben kann, und eine Spezies derselben Ordnung, möge sie auch als „inferior" gedacht werden, absolut unmöglich ist, weil sie unerschaffen und absolut unendlich sein müsste; darum ist für die quidditative Anschauung Gottes jede geschaffene Spezies ausgeschlossen.

Zu ähnlichen Irrtümern haben sich auch manche andere Theologen verführen lassen. Sie wurzeln vor allem in der schon von Aureolus[1]) schlecht angewandten Distinktion zwischen der „species in essendo" und „in repraesentando". Wir haben nämlich gesehen, dass von der Spezies, insofern man sie der Art und Weise ihres subjektiven Seins nach betrachtet, also nach dem, was ihr per accidens zukommt, und nicht insofern sie Spezies ist (manche nennen die Spezies in dieser Auffassung: species in essendo), die Art der Erkenntnis keineswegs abhängt. Bei der Erkenntnis spielt die Spezies eine Rolle nur insofern sie Spezies ist, d. i. insofern sie den Gegenstand vorstellt (species in repraesentando). Als solche aber hat sie auch ein Sein, nämlich das esse in repraesentando per modum similitudinis, und nach diesem Sein, das ihr per se zukommt, muss sie sich eben in der gleichen Ordnung des Seins befinden wie das Objekt, falls es sich um eine quidditative Erkenntnis handelt. Es ist aber klar und der hl. Thomas lehrt ausdrücklich, dass kein geschaffenes Sein, in welcher Seinsweise es auch immer sich befinden möge, sich zu der absoluten und unendlichen Reinheit des Seins erheben kann, um mit der göttlichen Wesenheit auf gleicher Stufe zu stehen und sie adäquat vorzustellen, was ja zu einer quidditativen Erkenntnis notwendig wäre. Wir sehen also,

---

[1]) Bei Capreolus, In IV., dist. 49, qu. V. — Petrus Aureolus Ord Min († 1322) genannt „Doctor facundus" schrieb unter anderem einen Sentenzenkommentar.

dass die Unterscheidung zwischen der species in essendo und in repraesentando leicht zu falschen Schlüssen führen kann, besonders wenn man nicht genügend beachtet, was einer Spezies per se und was ihr nur per accidens zukommt[1]).

Der hl. Thomas bekräftigt seinen ersten Beweis, dass es unmöglich ist, mittels einer geschaffenen Spezies zur quidditativen Anschauung Gottes zu gelangen, noch durch zwei andere Erwägungen[2]): Eine Spezies, sagt er, die uns zur quidditativen Anschauung Gottes führen sollte, müsste unbedingt die göttliche Form wiedergeben, ähnlich wie die Spezies, die wir von einem Hause haben, und die uns zur quidditativen Erkenntnis desselben führt, die Form des Hauses wiedergibt, wenn auch in einer anderen Seinsweise. Nun ist aber die Form Gottes das Sein selbst (ipsum esse), und es ist absolut unmöglich, dass eine geschaffene Spezies, in welcher Seinsweise es auch sein möge, zum Sein selbst (ipsum esse) werde, denn als ein geschaffenes Ding kann sie nur ein partizipiertes Sein besitzen. Dies aber wäre unbedingt notwendig, wenn eine geschaffene Spezies zur quidditativen Erkenntnis Gottes führen sollte.

Endlich müsste, argumentiert der hl. Thomas weiter, die quidditative Spezies Gottes irgend einem realen Sein nach unendlich sein, denn sonst würden wir ein reales und adäquates Aehnlichkeitsbild des

---

[1]) Patet, quod distinctio de esse et repraesentari, contracta ad repraesentare per modum similitudinis, non est distinctio nisi diversarum conditionum essendi. Et propterea, quod universaliter negatur de esse verum, sufficienter negari probatur de esse in repraesentando per modum similitudinis. Et propterea divinum S. Thomae ingenium ad distinctionem descendere dedignatum est; puerile siquidem putavit, quae de esse creato liquido negando probaverat, ad talem et talem essendi conditionem creatam adaptare. Sed alii decepti sunt, ut dictum est, propter non distinguere inter per se et per accidens. Caietan., In I, qu. 12, a. 2.

[2]) Sum. Theol., I, qu. 12, a. 2.

Objektes, wie es zu einem quidditativen Erkenntnisakte notwendig ist, nicht haben. Nun ist es aber klar, dass es unmöglich ein geschaffenes Ding geben könne, das eine adäquate Aehnlichkeit mit dem unendlich vollkommenden Sein besässe[1]).

An zahlreichen anderen Stellen seiner Werke, trägt der hl. Thomas die gleiche Lehre vor[2]). Wir wollen der grösseren Klarheit wegen einige seiner Worte hierher setzen: Omnis intelligibilis species, sagt er, per quam intelligitur quidditas vel essentia alicuius rei comprehendit in repraesentando rem illam; unde et orationes signantes quod quid est, terminos et rationes et diffinitiones vocamus. Impossibile est autem quod aliqua similitudo creata totaliter Deum repraesentet, quum quaelibet similitudo creata sit alicuius generis determinati, non autem Deus. Non igitur est possibile quod per aliquam similitudinem creatam divina substantia intelligatur[3]). Was hier der hl. Lehrer von der species intelligibilis oder impressa nachweist, das gilt in höherer Weise natürlich auch von der species expressa, die ja das Objekt vollkommener wiedergibt, als die intelligibele Spezies[4]).

---

[1]) Vgl. Cont. Gent., lib. III, c. 49.

[2]) Vgl. Cont. Gent., lib. I, c. 53; De Verit., qu. 8, a. 1; I. Sent. Dist. 27, qu. 2, a. 3, u. a.

[3]) Cont. Gent., lib. III, c. 49.

[4]) Si impossibile est inveniri speciem impressam creatam respectu alicuius, propter eminentiam rei cognitae, multo magis impossibile est inveniri speciem expressam. Omnes enim rationes contra illam, sunt contra istam, et omnem aliam speciem. Caietanus, In I, qu. 12, a. 2. Vgl. auch Kard. Billot, De Deo Uno et Trino, Thes. XIII. Corol.; Gotti, Theol. Scholast. Dogm. I, Tract. III, Qu. III. Es ist sonderbar, dass manche Theologen, wie z. B. der scharfsinnige und gelehrte Adam Tanner (Theol. scholast., I, I, disp. II, qu. 6.), keinen Anstand nehmen zu behaupten, dass nach der Lehre des hl. Thomas beim quidditativen Erkenntnisakt der göttlichen Wesenheit eine species impressa creata zwar unmöglich sei, aber eine species expressa creata nicht nur möglich, sondern sogar wirklich vorhanden sei.

Es ist also unzweifelhaft, dass der hl. Thomas beim beseligenden Schauungsakt jegliche geschaffene Spezies als etwas Unmögliches ausschliesst, selbst in Anbetracht der absoluten Allmacht Gottes. Er lehrt geradezu, dass, falls — das Unmögliche angenommen — wir mittels eines geschaffenen Aehnlichkeitsbildes die göttliche Wesenheit unmittelbar erkennen sollten, wir dann nicht die göttliche Wesenheit selbst, sondern etwas nach Art ihres Schattens wahrnehmen würden. Si per aliquam similitudinem essentia divina a nobis videretur immediate, non videremus essentiam divinam, sed quandam umbram eius[1]).

Die meisten Kommentatoren des hl. Thomas haben seine Lehre auch so aufgefasst und erklärt[2]).

[1]) Quodlibet. VIII, a. 1.

[2]) Vgl. Bannez, In I, qu. 12, a. 2; Colleg. Complut., IV, Disp. XVIII et XXI, qu. V; Gotti, l. c; Simonnet, Instit. Theol., Disp. V, art. IV; Philippus a SS. Trin., Sum. Phil., II. II, qu. 43; Alamannus, Sum. Phil., III. II, qu. 96, a. 1, wo es heisst: Res vel creatura non potest esse similitudo divinae essentiae: tum quia omnis species intelligibilis, per quam intelligitur essentia et quidditas rei, comprehendit in repraesentando rem illam; unde et orationes significantes quod quid est, terminos et rationes et definitiones vocamus. Impossibile autem est similitudinem creatam totaliter repraesentare Deum: tum quia impossibile est aliquod ens creatum, quod sit perfecte actus et similitudo omnium entium, quia sic infinite possideret naturam entitatis; tum quia sicut ad hoc, ut visus videat albebinem, oportet quod recipiatur ab eo similitudo albedinis, secundum rationem suae speciei, quamvis non secundum eundem modum essendi; ita similiter, ut intellectus intelligat aliquam quidditatem, oportet, quod in eo fiat similitudo eiusdem rationis secundum speciem, licet non sit idem modus essendi utriusque. Unde fit, ut sicut si fuerit in oculo forma citrini, non dicetur videre albedinem; ita similiter, si in intellectu fuerit similitudo unius quidditatis, nec dicetur nec poterit intelligere aliam quidditatem. Ratio est, quia forma existens in sensu vel intellectu non est principium cognitionis secundum modum essendi, quem habet utrobique, sed secundum rationem, in qua communicat cum re exteriori, quod commune est tam speciei impressae quam expressae, quia utraque deducit intellectum in cognitionem rei per similitudinem, quam habet cum re; nulla vero res creata potest cummunicare in specie cum divina essentia.

Wenn trotzdem manche Theologen behaupten, dass nach der Lehre des hl. Thomas beim beseligenden Schauungsakt wenigstens eine geschaffene species expressa möglich sei und in Wirklichkeit bestehe, so werden sie dazu weniger durch innere Gründe oder durch den Wortlaut des hl. Thomas veranlasst. Sie stellen vielmehr diese Behauptung deshalb auf, weil sie auf keine andere Weise den metaphysischen Grundsatz von der absoluten Allgemeinheit des geistigen Wortes bei jedem Erkenntnisakte aufrecht erhalten zu können glauben. Diesem allgemeinen Grundsatz zufolge, sagen sie, müssen die Seligen beim Schauungsakt ein geistiges Wort erzeugen, und aus dieser notwendigen Tatsache ergebe sich die absolute Möglichkeit einer geschaffenen Spezies, die zur unmittelbaren Wesensanschauung Gottes führt[1]).

Diejenigen nun, die sich für verpflichtet halten, eine geschaffene Spezies beim beseligenden Schauakt anzunehmen, suchen auf verschiedene Weise ihre Meinung auch beim hl. Thomas vertreten zu finden, indem sie durch gewagte und unbegründete Distinktionen die klaren Worte des hl. Lehrers verwirren. So sucht z. B. Xantes zu zeigen, dass der hl. Thomas nur die species cognita oder objectiva beim beseligenden Schauungsakt ausschliesst, keineswegs aber die species formalis: Mentem S. Thomae in toto articulo (sc. I, qu. 12, a. 2) esse disserere de omni speciei creatae genere, sive objectivae, sive formalis; in corp. tamen solum intendere excludere speciem objectivam . . . „

[1]) Cuncta quae assumo (sc. non posse negari in D. Th. dari de facto speciem expressam et per absolutam Dei potentiam esse productibilem speciem intelligibilem immediate quidditative repraesentantem Deum), radicitus pendent ex prima parte asserti sc. quod beati videndo Deum producunt verbum repraesentans deitatem quidditative. Dies aber (quod beati videndo . . . .) beweisst er mit Hilfe des allgemeinen Grundsatzes „Quicumque“ etc. Xantes Mariales, Biblioth. interpret., In I, qu. 12, a. 2. (tom. II. p. 87 B). Vgl. auch Ad. Tanner, Theol. Scholast., I, disp. II, qu. 6.

speciem autem formalem impressam excludit solum de facto in responsione ad tertium, de possibili nihil dicit; remittens se implicite ad dicenda I, qu. 27, a. 1[1]). In weitläufigen Erörterungen müht er sich dann ab mit der Rechtfertigung seiner Behauptung und sucht zu zeigen, dass man nach dem hl. Lehrer eine geschaffene Spezies bei der unmittelbaren Wesensanschauung Gottes nicht leugnen könne. Aber obwohl er in scharfsinnigster Weise alles herangezogen hat, was zur Bekräftigung seiner Ansicht irgendwie dienen könnte, so merkt der aufmerksame Leser dieser Erörterungen doch sofort, dass diese Erklärung den klaren und unzweideutigen Worten des hl. Thomas widerspricht. Xantes gibt ja selbst zu, er könne seine Ansicht nur dadurch aufrecht erhalten, dass er annimmt, der hl. Thomas sei darin selber schwankend und zweideutig, und er glaubt auf keine andere Weise die Allgemeinheit des Grundsatzes „Quicunque intelligit" wahren zu können. Loca tamen contraria, sagt er, a D. Thoma allata[2]) tam clare contrarium (sc. nisi . . . . omnis species creata abigatur, nequaquam beatus dicetur videri Deum facialiter) testantia adeo me semper torserunt, ut perspiciens nullam glossam adduci, quae plene eis satisfaciat crediderim, vel D. Th. fuisse hac in re ancipitem; possibilitatemque visionis Dei per speciem creatam esse unum ex problematibus, quae in eius doctrina notantur . . . . minus enim indecens arbitror fateri . . . . D. Thomam fuisse ancipitem, problematiceque locutum, quam ineptis glossis contendere eum dixisse, quod ne vel somniavit dicere[3]). Es ist zwar gewiss, dass der hl. Thomas in seinen Jugendwerken, besonders in den Kommentaren zu den Sentenzen, manchmal etwas problematisch eine Lehre angibt, weil

---

[1]) Biblioth interp, tom. II. p. 118 A. Vgl. auch Ad. Tanner, l. c.

[2]) Quodlibet. VII, a. 1; In IV. Sent., dist. 49, qu. 2, a. 1, ad 15. 16; u. a.

[3]) Biblioth. interpret., tom. II. p. 90 C.

er wohl als ein Jüngerer einer von den älteren Doktoren seiner Zeit allgemein angenommenen Lehrauffassung nicht zu schroff entgegentreten wollte; und so kommt es vor, dass er eine Ansicht ausspricht, die er in seinen späteren Werken wenigstens indirekt und implicite widerruft oder berichtigt[1]). Doch kann bei unserer Frage davon gar nicht die Rede sein, denn der hl. Thomas spricht an allen Stellen seiner Werke und zwar nicht nur seiner Jugendwerke, sondern vor allem gerade seiner späteren Werke[2]), wo er diesen Gegenstand behandelt, immer die gleiche Lehre aus und zwar mit ganz klaren und unzweideutigen Worten.

Um die wahre Lehre des hl. Thomas über diesen Gegenstand in ein noch helleres Licht zu stellen, wollen wir kurz auf eine Schwierigkeit eingehen, die Xantes gegen unsere Erklärungsweise und zur Verteidigung seiner Meinung anführt, und die auf den ersten Blick eine gewisse Beweiskraft zu besitzen scheint. Si aliquid, sagt er, obstaret quominus per speciem creatam Deus quidditative repraesentari viderique posset, maxime ob infinitam illius excellentiam ad qualemcumque speciem creatam, tunc nec virtus intel-

---

[1]) Ein Beispiel dafür finden wir in der Lehre des hl. Thomas über die Wirkungsweise der Sakramente. In den Kommentaren zu den Sentenzen schliesst er sich der damals allgemein angenommenen Ansicht an, dass Gott unmittelbar im empfangenden Subjekt die Gnade hervorbringt, nachdem zuvor das Sakrament in ihm irgend eine Deputation oder Konsekration hervorgebracht hat; in seinen späteren Werken aber verlässt er diese Ansicht und lehrt, dass die Sakramente ihrem äusseren Ritus nach mit ihrer Wirkung unmittelbar die Seele selbst und die Entität der ihr eingegossenen Gnade erreichen.

Darum hat Xantes Mariales recht, wenn er sagt: Summa (enim) theologica et Contra Gentes est ultimum D. Thomae testamentum, ex quo ultima illius mens exploranda est; multa exempla adduci possent de eo, quod dico, nimirum quod in Sententiis et Quodlibetis passim referat D. Thomas dicta ab aliis, reservans ultimam solutionem ad mentem propriam ad Summam theologiae et Contra Gentes, quam meditabatur edere. Biblioth. interpret., tom. II. p. 90 D.

[2]) In den beiden Summen und den QQ. Disp., l. c.

lectus Deum quidditative videri posset. Nam virtus intellectus est finita, et tamen finito modo attingit immensitatem quidditativam Dei per modum potentiae videntis; etiam visio ipsa est finita et tamen finito modo attingit immensam quidditatem per modum actionis . . . . Cur igitur et species quantumlibet finita finito modo attingere nequiverit eandem immensitatem quidditativam per modum similitudinis repraesentantis[1]).

Wir geben gern zu, dass sowohl die natürliche Erkenntniskraft und das dieselbe zur seligen Anschauung stärkende und erhebende Glorienlicht, wie auch der Schauungsakt selbst, obwohl sie als geschaffene Dinge substantiell und innerlich etwas Endliches sind, dennoch Gott, so wie Er in sich ist (quidditativ), erfassen, wenn auch in endlicher Weise. Aber daraus ist man keineswegs zu dem Schluss berechtigt, dass auch eine geschaffene und endliche Spezies Gott seinem Wesen nach, wenn auch nur in endlicher Weise (quidditative finitio modo), darzustellen vermag. Damit nämlich das Erkenntnisvermögen, das Glorienlicht und der Schauungsakt die göttliche Wesenheit, wie sie in sich selbst ist, erreichen, genügt es, dass sie terminativ und rein äusserlich (terminative et extrinsece) unendlich seien; es ist aber keineswegs dazu erforderlich, dass sie substantiell und innerlich unendlich seien, was bei der Spezies der Fall sein müsste. Der Grund dafür ist darin zu suchen, dass die Erkenntniskraft, das Glorienlicht und der vitale Schauungsakt sich nach dem Erkenntnisvermögen des schauenden Subjektes richten (se tenent ex parte potentiae), und sich darum der Natur des Erkenntnisvermögens anzupassen haben (debent sequi naturam potentiae). Das Erkenntnisvermögen des Schauenden aber wird nur äusserlich und terminativ gottähnlich (deiformis), ähnlich wie das Auge, wenn es eine Farbe sieht, nur äusserlich die be-

[1]) Biblioth. interpret., tom. II. p. 89 C.

treffende Farbe annimmt. Dagegen richtet sich jede Spezies, sowohl die species impressa, als auch die species expressa, nach dem geschauten Objekt (se tenet ex parte objecti), denn sie ist ja sein genaues Abbild, das bei einem intuitiven Erkenntnisakte so beschaffen sein muss, dass es das Objekt secundum speciem widergibt[1]). Dazu ist jedoch unbedingt notwendig, dass sie dem Vollkommenheitsgrade des Objektes nicht nur äusserlich, sondern vor allem innerlich und substantiell gleichkommt, so dass man alle Prädikate, die dem Objekte wesentlich sind, auch von der Spezies univok muss aussagen können[2]). Dies ist aber, wie wir gesehen haben, absolut unmöglich, wenn das unmittelbare Erkenntnisobjekt die göttliche Wesenheit, so wie sie in sich selbst subsistiert, sein soll.

Wir sagen also abschliessend mit dem hl. Thomas: Non igitur est possibile quod per aliquam similitudinem creatam divina substantia intelligatur[3]).

IV. Die species expressa beim beseligenden Schauakt nach der Lehre des hl. Thomas.

Ueber die ebenso schwierige als interessante Frage nach der species expressa beim beseligenden Schauungsakt hat sich der hl. Thomas nirgends direkt und in so ausdrücklicher Weise ausgesprochen, wie über die species impressa. Auch gehen die Ansichten seiner Kommentatoren darin sehr auseinander. Doch soll uns das nicht abschrecken, die Lehre des Heiligen über diesen Gegenstand möglichst genau und wahrheitsgemäss zu erfassen und kurz zusammenzustellen,

---

[1]) Species impressa, sive expressa se tenent ex parte objecti, tamquam similitudo eius, quae in visione intuitiva talis esse debet, ut verificetur per illam objectum, ut revera in se est, poni intra potentiam, ac si intra ipsam objectum per suam substantiam poneretur. Gotti, Theol. Schol. Dogm., I, Tract. III, Quaest. III, Dub. II. § III.

[2]) Ideoque non extrinsece tantum, sed intrinsece debet praedicata eadem, quae objectum habet in se, continere. Gotti, l. c.

[3]) Cont. Gent., lib. III, c. 49.

soweit dieselbe wenigstens indirekt in seinen Werken sich findet. Die Lösung dieser Aufgabe ergibt sich, wie wir gleich sehen werden, der Hauptsache nach aus unseren bisherigen Erörterungen.

Es wurde bereits gezeigt, dass der hl. Thomas zwei metaphysische Wahrheiten mit Nachdruck lehrt: Erstens, dass jeder intellektuelle Erkenntnisakt notwendig ein geistiges Wort hervorbringt, und dass zweitens eine geschaffene Spezies bei der quidditativen Erkenntnis der göttlichen Wesenheit unmöglich mitwirken kann. Viele Kommentatoren des hl. Thomas fühlten sich aber durch diese beiden Wahrheiten gleichsam in die Enge getrieben, weil sie dieselben auf keine Weise mit einander vereinbaren zu können meinten. Sie hielten nämlich allzu fest an der Voraussetzung, es seien bei der Frage nach der species expressa beim beseligenden Schauakt nur zwei Möglichkeiten vorhanden: entweder, dass es überhaupt gar kein verbum mentis oder nur ein verbum creatum geben könne. Ist nun, so argumentieren sie, die erste Voraussetzung richtig, dann muss die Annahme der absoluten Allgemeinheit des geistigen Wortes bei jedem Erkenntnisakt falsch sein und somit eine Einschränkung erfahren. Sollte dagegen die zweite Voraussetzung wahr sein, dann ist die Behauptung der Unmöglichkeit einer geschaffenen Spezies beim beseligenden Schauungsakt als falsch anzusehen. In dieser Verlegenheit hielten sich viele Kommentatoren des hl. Thomas für berechtigt, ja gezwungen, eine der beiden „angeblichen" Wahrheiten preiszugeben, weil beide zusammen nicht bestehen könnten. Und so bemühten sie sich, dem hl. Lehrer eine von ihnen abzusprechen, um ihn nicht mit sich selbst in Widerspruch zu stürzen. So suchen, wie wir gesehen haben, Xantes Mariales[1]) und zum Teil auch Ad. Tanner[2]) zu zeigen, dass der

---

[1]) l. c.

[2]) l. c.

hl. Thomas die Unmöglichkeit einer geschaffenen Spezies bei der quidditativen Erkenntnis Gottes gar nicht behauptet[1]). Sie hielten nämlich den Grundsatz von der absoluten Allgemeinheit des geistigen Wortes für unerschütterlich, beides zusammen aber glaubten sie nicht vereinbaren zu können. Andere dagegen, wie Kard. Kajetan[2]), Gotti[3]), Philippus a SS. Trinitate[4]), Johannes a S. Thoma[5]), Kard. Billot[6]) hielten zwar daran fest, dass eine geschaffene Spezies beim beseligenden Schauungsakt absolut unmöglich sei, leugneten aber eben darum die absolute Allgemeinheit des geistigen Wortes bei der intellektuellen Erkenntnis, indem sie wenigstens für den übernatürlichen Schauungsakt eine Ausnahme machen zu müssen glaubten.

Schon das so merkwürdige und auffallende Auseinandergehen der Ansichten der Kommentatoren, noch mehr aber die Art und Weise ihrer Argumentation, — ein Beispiel dafür hatten wir an Xantes —, lassen schwere Bedenken gegen die Richtigkeit aller dieser Behauptungen aufkommen. Ausserdem haben wir gezeigt, dass man nach der Lehre des hl. Thomas beide Wahrheiten, so wie wir sie dargelegt haben, gleichzeitig als unerschütterlich festhalten muss. Sind ja die Ausführungen des hl. Thomas darüber nicht nur klar und unzweideutig, sondern auch die von ihm angeführten inneren Gründe durchaus zwingender Natur.

Wie lassen sich nun aber diese scheinbar unvereinbaren Wahrheiten miteinander in Einklang bringen? Der beste Weg zur Lösung derartiger Schwierigkeiten besteht gewöhnlich in dem Nachweis, dass die

---

[1]) Vgl. auch Kolbe: Disputat. speculat. theol. in 1. p. S. Thomae, t. 1. Disp. IV, Sect. IX, p. 418 sqq.

[2]) In I, qu 12, a. 2.

[3]) l. c.

[4]) Sum. Phil., Secunda Secundae, qu. 44.

[5]) Cursus Phil., III, qu. 11, a. 2; Cursus Theol., In I, qu. 12, disp. XIII.

[6]) De Deo Uno et Trino, l. c.

angenommene Voraussetzung falsch oder wenigstens unvollständig ist. So wollen wir auch hier nachzuweisen suchen, dass die Voraussetzung der angeführten Kommentatoren des hl. Thomas unvollständig und falsch ist. Während sie nämlich nur eine zweifache Möglichkeit bestehen lassen: es könne beim beseligenden Schauungsakt entweder ein geschaffenes und endliches oder gar kein geistiges Wort geben, wollen wir zeigen, dass es beim Schauungsakt ein wirkliches verbum und zwar ein Verbum increatum geben kann und auch wirklich gibt.

Wir haben gesehen, dass es bei der quidditativen Erkenntnis Gottes keine geschaffene, sondern dafür eine unerschaffene intelligibele Spezies gibt, indem die göttliche Wesenheit selbst beim Schauungsakt für die species impressa stellvertretend eintritt. Wenn es mithin eine species impressa increata gibt, warum sollte es denn auch keine species expressa increata geben können, indem dieselbe göttliche Wesenheit beim Schauungsakt in analoger Weise auch die Rolle des geistigen Wortes übernähme? Wenn es nämlich für die göttliche Wesenheit keine Unvollkommenheit bedeutet, sich nach Art einer intelligibelen Spezies mit dem geschaffenen Intellekte zu vereinigen, so liegt auch kein Widerspruch darin, dass die göttliche Wesenheit das wesentliche Amt des geistigen Wortes beim beseligenden Schauungsakt versieht, ohne dabei natürlich die kreatürlichen Unvollkommenheiten, die doch keineswegs zum Wesen (ratio formalis) eines geistigen Wortes als solchen gehören, zu teilen.

Ja, die Lehre des hl. Thomas drängt und zwingt uns zu dieser Annahme, und wir glauben sicher, dass dies die einzig mögliche und richtige Auffassung seiner Lehre über diesen Gegenstand ist. Wenn es nämlich nach der ausdrücklichen Lehre des hl. Thomas bei jedem Erkenntnisakt ausnahmslos ein geistiges Wort geben muss, so kann ein solches bei dem erhabensten

Erkenntnisakt des geschaffenen Intellektes sicher nicht fehlen. Nun kann es aber bei der Wesensanschauung Gottes keine geschaffene Spezies geben, da dies einen offenbaren metaphysischen Widerspruch in sich schliesst, wie der hl. Thomas es deutlich lehrt. Wir sind also zu dem Schluss berechtigt, dass bei dem beseligenden Schauungsakt ein unerschaffenes geistiges Wort mitwirkt, d. h. dass die göttliche Wesenheit selbst die species expressa ist, ähnlich wie sie auch die Stelle der species impressa beim Schauungsakt vertritt. Auf diese Weise fällt beim beseligenden Schauungsakt der subjektive Terminus der intellektuellen Tätigkeit, das ist das innere Wort, mit dem objektiven Terminus, der die durch das Wort ausgedrückte Sache ist, zusammen; denn die göttliche Wesenheit ist hier zugleich Erkenntnisobjekt und geistiges Wort. Sie ist geistiges Wort, weil sie der Terminus des übernatürlichen Schauungsaktes ist, insofern dieser eine Tätigkeit bedeutet; sie ist auch Erkenntnisobjekt, weil sie Terminus desselben Aktes ist, insofern er E r k e n n t n i s ist. Um das besser zu verstehen, ist es gut, sich an das schöne Bild zu erinnern, dessen sich der hl. Thomas bedient, um das Verhältnis des geistigen Wortes zum Erkenntnisobjekt bei der natürlichen intellektuellen Erkenntnis zu erklären. Er vergleicht das innere Wort mit einem Spiegel, dessen Dimensionen mit denen des darin reflektierten Gegenstandes vollkommen übereinstimmen[1]). Wenn nun jemand einen

---

[1]) Opusc. 14. De natura verbi intellectus (vgl. S. VIII. Anm. 2). A chiarir la qual cosa S. Tommaso apporta una bellissima similudine paragonando il verbo ad un specchio, le cui dimensioni non oltrepassino le dimensioni dell' oggetto, quivi riflettuto, ma con esse perfettamente combacino. E chiaro che chi avesse presente un tale specchio, in esso si porterebbe colla sua visione; e però esso potrebbe a buon diritto dirsi termine di quell' atto, in quanto si considera come semplice direzione dell' occhio. Ma qual sarebbe la cosa propriamente mirata nell' anzidetto specchio? Ossia qual sarebbe il termine dell' atto, in quanto si considera come visione? Forsechè lo specchio stesso? No,

Gegenstand in diesem Spiegel betrachtet, so kann man den Spiegel Terminus jenes Aktes (des Sehens) nennen, insofern derselbe als einfache Bewegung des Auges angesehen wird; dagegen würde der Terminus desselben Aktes, insofern er Anschauung ist, der reflektierte Gegenstand sein. In ähnlicher Weise ist bei der intellektuellen Erkenntnis das geistige Wort der Terminus der intellektuellen Tätigkeit, insofern sie gerade Tätigkeit ist[1]), während das Erkenntnisobjekt, das im Worte ausgedrückt ist[2]), Terminus desselben Aktes ist, aber insofern er Erkenntnis ist. Es ist also bei unserer natürlichen Erkenntnis das innere Wort von dem erkannten Gegenstande real verschieden; es sind zwei von einander durchaus verschiedene Dinge[3]).

Beim übernatürlichen Schauungsakt dagegen fallen das innere Wort und das Erkenntnisobjekt ganz und gar in eins zusammen; sie sind ein und dasselbe Ding, nämlich die göttliche Wesenheit. Es besteht zwischen

---

per fermo; ma bensì l'oggetto quivi riverberato. Lo specchio in certa guisa si nasconde, si dilegua, si ruba del tutto a quella vista; lasciando che essa si occupi unicamente intorno all' oggetto che im lui risplende. Nondimeno quò e dee dirsi che quell' oggetto sia veduto nello specchio; e che lo specchio altresì sia termine del nostro guardo. Lo stesso proporzionevolmente accade nel caso nostro. L'intelletto colla sua azione d'intendere ferma ed esprime dentro da sè la parola intellettuale, ossia il verbo, in cui riluce l'oggetto. Benchè termine dell' atto, in quanto azione, sia il verbo; nondimeno termine dell' atto, in quanto cognizione, è l'obbietto. Matteo Liberatore, Della conoscenza intellettuale, Parte seconda, cap I, art. XII, pag. 58.

[1]) Das innere Wort wird auch „intentio intellecta" vom hl. Thomas genannt, wodurch gekennzeichnet wird (intendere), dass es die Frucht des zum Objekt gleichsam hinstrebenden Intellektes ist. Vgl. Cont Gent., lib. IV, c. 11.

[2]) Sum. Theol., I, qu. 34, a. 1, ad 3.

[3]) Daraus leitet der hl. Thomas ab, dass es zwei Arten von Wissenschaften gibt: aliae scientiae sunt de rebus et aliae de intentionibus intellectus; die ersten bilden die verschiedenen objektiven Wissenschaften; die anderen bilden dagegen die subjektiven Wissenschaften, die zur Logik gehören. Damit hat der hl. Thomas den kantianischen Kritizismus in der Wurzel angegriffen. Cont. Gent., lib. IV, c. 11.

ihnen nur ein virtueller Unterschied (distinctio virtualis maior). Beide Begriffe nämlich beziehen sich zwar auf eine und dieselbe Sache, das göttliche Wesen, stellen uns aber dieses Wesen nach verschiedenen Gesichtspunkten dar und existieren so nicht lediglich in unserem Verstande; sie sind nicht bloss gedacht, sondern haben einen objektiven Grund. Dieser aber besteht vor allem darin, dass die beiden Begriffe, die durch dieselben göttliche Wesenheit verwirklicht werden, nämlich der Begriff (ratio formalis) des inneren Wortes und der des Objektes der Erkenntnis, auch in real verschiedenen Subjekten ihre Verwirklichung finden und so vom Verstande distinkt und adäquat aufgefasst werden können. Es terminiert also den beseligenden Schauungsakt ein und derselbe Terminus, sowohl insofern er (Schauakt) Tätigkeit ist, als auch insofern er Erkenntnis (Schauen) ist. Darin liegt schon für den beseligenden Erkenntnisakt ein überaus grosser Vorzug, der ihn über jeden natürlichen Erkenntnisakt wesentlich erhebt. Er ist dadurch einfacher, vollkommener und führt zur besseren Erkenntnis und zu einem vollkommneren Besitz des Objektes. Denn dadurch, dass die göttliche Wesenheit der Terminus des beseligenden Schauungsaktes ist, insofern derselbe Tätigkeit ist, erreicht der Selige Gott und ergreift Ihn sozusagen durch seine eigene Tätigkeit und hält Ihn gewissermassen fest; er kommt in den vollsten Besitz Gottes. Sicut igitur, sagt der hl. Thomas, in ultimo fine videbitur quod prius de Deo credebatur, ita quod sperabatur ut distans tenebitur ut praesens; et hoc comprehensio nominatur, secundum illud Apostoli Philip. 3,12: Sequor autem, si quo modo comprehendam: quod non est intelligendum, secundum quod comprehensio inclusionem importat, sed secundum quod importat praesentialitatem et tentionem quamdam eius quod dicitur comprehendi[1]). Indem der

[1]) Comp. Theol., c. 164.

Selige aber auf diese Weise zu seinem ersten Prinzip gelangt, erreicht er seine letzte Vollendung, quia ultima perfectio cuiuslibet rei est, quando pertingit ad suum principium[1]).

Dadurch aber, dass die göttliche Wesenheit Terminus des beseligenden Schauungsaktes ist, insofern derselbe Erkenntnis ist, schaut und erkennt der Selige unmittelbar Gott, die Wahrheit selbst, und aus diesem Anschauen des höchsten Gutes und der unendlichen Schönheit entspringt notwendig die feurigste Liebe und der freudenreichste Genuss. Und so hat er sein letztes Endziel und seine letzte Vollendung erreicht, die in der vollkommenen Befriedigung und Umwandelbarkeit der Erkenntnis und des Wollens, in einem seligen Ruhen, in dem Besitz der Wahrheit und des höchsten Gutes besteht[2]).

Aber wie ist es möglich, dass Gott zur intentio intellecta, zum inneren Worte des Seligen werde? Das innere Wort ist ja doch die Lebensfrucht des Intellektes, die er durch seine vitale Tätigkeit hervorbringt.

Hier müssen wir zunächst bedenken, dass es in der Glaubenswissenschaft oft vorkommt, dass wir das „quod est" einer Wahrheit wohl wissen oder glauben, obwohl das „quomodo est" unserem Verstande unzugänglich bleibt. Aehnlich verhält es sich hier. Der auf der Grundlage des Glaubens fortarbeitende Verstand sagt uns, dass es sich mit dem inneren Worte beim Schauungsakt so verhalten müsse. Aber wenn wir auch die Art und Weise, wie die göttliche Wesenheit zum inneren Wort des Seligen wird und dessen positive Möglichkeit nicht zu verstehen imstande sind, so können wir doch wenigstens soviel einsehen, dass hier nichts dem gesunden Menschenverstande widerspricht,

---

[1]) De Verit., qu. 8, a. 1.

[2]) S. Thomas, Comp. Theol., c. 149.

wohl aber manches unsere natürliche Fassungskraft übersteigt.

Wenn Gott als wahres geistiges Wort den Schauungsakt des Seligen terminiert, so erhält Er dadurch natürlich keine neue innere Formalität, noch wird Er dadurch irgendwie innerlich modifiziert. Gott erhält, indem Er den Schauungsakt terminiert, nur eine neue relatio rationis ad extra, ähnlich wie Er durch den Schöpfungsakt eine relatio rationis zu seinem Geschöpf erhielt. Er bekommt nur äusserlich sozusagen eine neue Formalität. Gott wird also zum inneren Wort des Seligen, ohne sich irgendwie innerlich zu verändern und ohne seine absolute Unabhängigkeit und Verschiedenheit von der Kreatur zu verlieren. Ja, es geschieht hier das Gegenteil, wie bei unserer natürlichen Erkenntnis. Während nämlich dort das geistige Wort vom erkennenden Intellekte abhängig ist und in einer gewissen Hinsicht an dessen Sein teil hat (sc. quoad spiritualitatem), hängt beim seligen Schauungsakt der Intellekt von dem inneren Worte ab und wird gleichsam zu ihm hingezogen, um an seiner Natur teilzunehmen.

Wir müssen auch bedenken, was das für ein Akt ist, der die göttliche Wesenheit zu seinem Terminus haben soll. Es ist ein Akt, der den durch das Glorienlicht, also durch ein Gut göttlicher Ordnung geadelten Intellekt zum Seinsprinzip hat. Sein Spezifikationsprinzip aber ist, wie gezeigt wurde, die göttliche Wesenheit selbst. Ein solcher Akt aber fordert gleichsam die göttliche Wesenheit auch zu seinem Terminus. Wer will darin einen Widerspruch finden?

Diese Auffassung des geistigen Wortes beim beseligenden Schauungsakt muss man wohl als die vom hl. Thomas wenigstens indirekt und implicite vertretene Ansicht ansehen; sonst müsste man ja in seiner Lehre einen offenbaren und grellen Widerspruch annehmen. Ausserdem steht sie in vollkommenster Harmonie mit

seinen sonstigen Lehren, die mit unserem Gegenstand irgendwie zusammenhängen, namentlich aber mit seiner metaphysisch-psychologischen Lehre über die intellektuelle Erkenntnis und die intellektuellen Ideen im allgemeinen, sowie mit seiner Lehre über die species impressa beim beseligenden Schauungsakt im besonderen.

Wir geben gern zu, dass diese Lehre für unseren Verstand in ihrer mysteriösen Erhabenheit unbegreiflich ist. Wir können uns keinen klaren Begriff davon bilden, wie die göttliche Wesenheit, ohne ihre Reinheit zu verlieren, zum Terminus eines, wenn auch noch so vollkommenen, aber doch immer geschöpflichen Erkenntnisaktes werden kann. Aber diese Unbegreiflichkeit hat nicht ihren Grund in der Vernunftwidrigkeit, sondern vielmehr in der Uebervernünftigkeit dieser Lehre. Unser Verstand ist zwar von der Lichtfülle, die aus dem Dogma von der seligen Anschauung strahlt und sich ringsherum verbreitet, wie geblendet, aber er findet wohl keinen direkten Widerspruch. Wenn es nämlich der göttlichen Wesenheit nicht widerspricht, sich mit dem geschaffenen Intellekt als dessen intelligibele Spezies zu vereinigen und so zum Prinzip (principium specificationis) des übernatürlichen Schauaktes zu werden; warum sollten wir dann einen Widerspruch darin finden, dass dieselbe göttliche Wesenheit den Schauungsakt als dessen species expressa auch abschliesst?

Die absolute Wesenheit (ratio formalis) des geistigen Wortes besteht darin, dass es das durch den intellektuellen Erkenntnisakt ausgedrückte formelle Bild des erkannten Objektes oder mit anderen Worten den Terminus der intellektuellen Tätigkeit bildet[1]). Warum sollte nun die göttliche Wesenheit (natürlich in einer für unseren Verstand unfassbaren Weise) nicht durch

[1]) Verbum est terminus actionis intellectus. S. Thom. Opusc. 14. De natura verbi intellectus (vgl. S. VIII. Anm. 2).

den Erkenntnisakt des von derselben göttlichen Wesenheit determinierten Intellektes in endlicher Weise ausgesprochen werden können? Warum sollte sie, wenn sie schon das Prinzip der übernatürlichen intellektuellen Tätigkeit des Seligen ist, auch nicht der Terminus derselben sein? Ja, es entspricht sogar der Vollkommenheit der göttlichen Wesenheit, die als reiner Akt die Vollkommenheiten einer jeglichen Ordnung in sich schliesst, und somit auch die Vollkommenheit des geistigen Wortes in höchstem Masse besitzt, als solches den beseligenden Schauungsakt zu terminieren. Kein geschaffenes Wesen kann als geistiges Wort einen Erkenntnisakt terminieren, und darum muss sogar ein Engel, wenn er sich selbst erkennt, ein von seiner Wesenheit verschiedenes geistiges Wort sprechen, und es vermag dabei seine eigene Substanz nicht, das Amt der species expressa zu versehen. Die göttliche Wesenheit aber „ex infinita sua perfectione, quam habet in determinando divinam intellectionem, habet, ut vicem verbi supplere possit beatorum visionem terminando“[1]). Freilich müssen alle Unvollkommenheiten, die jedes geistige Wort eines geschaffenen Intellektes, also ein durch den Erkenntnisakt hervorgebrachtes Akzidens notwendig begleiten, ausgeschlossen bleiben. Aber sowohl das Wesen des geistigen Wortes als des formellen Bildes eines erkannten Objektes, das der erkennende Intellekt in sich ausspricht, als auch das wesentliche Amt des inneren Wortes, das darin besteht, dass das Wort der Terminus des Schauungsaktes ist, kann beim übernatürlichen Schauungsakt die göttliche Wesenheit selbst übernehmen. Nachdem nämlich der Intellekt des Seligen durch die göttliche Wesenheit unmittelbar determiniert worden ist, geht er in den übernatürlichen Erkenntnisakt der göttlichen Wesenheit über, und indem

---

[1]) Nazarius, In I, qu. 12, a. 2 (p. 261).

er dieselbe erkennt, muss er sie nach Art eines geistigen Wortes in sich ausdrücken und aussprechen. Jede intellektuelle Erkenntnis nämlich muss, wie wir gesagt haben, notwendig ihr Wort hervorbringen, denn es gibt keine Handlung, die nicht eine durch sie erzeugte Wirkung hätte. Freilich spricht der Intellekt des Seligen die göttliche Wesenheit nicht in dem Masse aus, wie sie ausgesprochen werden kann und von Gott ausgesprochen wird. Er spricht sie in endlicher Weise aus, denn das Erkenntnisvermögen und der Erkenntnisakt des Seligen bleiben, wenn sie auch noch so sehr geadelt und zur Aehnlichkeit Gottes emporgehoben sind, doch immer innerlich endlich und beschränkt.

Dieser Erkenntnisakt aber ist für den Seligen das ewige Leben[1]). Was die Gnade begonnen hat, das wird vollendet in der Glorie. Die Gnade macht uns der göttlichen Natur teilhaftig: divinae consortes naturae[2]), wenn auch noch in unvollkommener Weise und wie im Keime; die Glorie (gratia consummata) aber wird diese Teilnahme an der göttlichen Natur zur letzten und höchsten Vollendung bringen: in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi[3]). Nun bezeichnet man aber mit dem Namen „Natur" die Wesenheit speziell insofern sie das Prinzip der ihr eigentümlichen Tätigkeit ist[4]). Wenn wir also zur Teilnahme an der göttlichen Natur berufen sind, so werden wir auch an der Gott eigentümlichen Tätigkeit, an seinem inneren, geheimnisvollen Leben Anteil haben. Es besteht aber die eigentümliche Tätigkeit Gottes, die naturgemäss Ihm allein zukommt, in dem

---

[1]) Joh., 17, 3.

[2]) II Petr., 1, 4.

[3]) Eph., 4, 13.

[4]) Nomen autem naturae videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem ad propriam operationem. S. Thomas, Opusculum de ente et essentia, Edit. Michael de Maria, Romae 1907, c. 1.

ewigen und unendlichen Akt der Erkenntnis und Liebe, mit dem Gott in den Abgründen seiner Wesenheit sich selbst erkennt, so wie Er nur erkannt werden kann, und sich mit einer dieser Erkenntnis entsprechenden Liebe umfängt. An dieser göttlichen Tätigkeit also, in der das innere Leben Gottes besteht, nimmt der Selige teil. Und darum schaut auch er Gott von Angesicht zu Angesicht, wenn auch in endlicher Weise und nicht so, wie Er geschaut werden kann. Und dieser beseligende Erkenntnisakt hat, wie der vitale Akt, das ewige, unerschaffene Wort zu seinem Terminus.

In diesem Sinne muss man die von den Theologen häufig gebrauchte Ausdrucksweise verstehen: Beati vident Deum in Verbo Dei. Damit soll natürlich nicht gesagt werden, dass die göttliche Wesenheit Terminus des Schauungsaktes ist, insofern sie nur der zweiten göttlichen Person angehört. Man muss vielmehr diese Ausdrucksweise nach den Gesetzen der Appropriation beurteilen, wonach gewisse essentielle Attribute und Tätigkeiten Gottes einer einzelnen Person besonders zugeeignet oder zugeschrieben werden, sofern sie mit der Eigentümlichkeit der betreffenden Person eine Aehnlichkeit haben. Wenn nun Gott beim Schauungsakt das geistige Wort in vollkommenster Weise vertritt, ähnlich wie Er das Amt der intelligibelen Spezies versieht, so fordert das Gesetz der Appropriation, dass im Sprachgebrauch der Theologie diese Tätigkeit (Funktion) speziell der zweiten Person zugeeignet werde, obwohl sie an sich allen drei Personen gemeinschaftlich ist. Denn obwohl die göttliche Wesenheit als solche, und somit die ganze Trinität, gleichsam zur erkennbaren (species impressa) und erkannten (verbum mentis) Idee des Seligen wird, so ist es doch die persönliche Eigentümlichkeit der zweiten Person ausschliesslich, die erkannte Idee Gottes oder das Verbum Dei zu sein.

Es spricht also der Selige, wenn auch in endlicher Weise, die göttliche Wesenheit aus, und indem er sie ausspricht, erkennt er sie, so wie sie in den drei Personen wirklich subsistiert[1]).

Dies ist wohl die wahre Lehre des hl. Thomas. Sie erscheint vielleicht für unseren Verstand schwieriger, als die Lehransichten derjenigen Theologen und Kommentatoren, die jedes geistige Wort beim beseligenden Schauakt überhaupt ausschliessen oder nur ein gewöhnliches, kreatürliches Wort gelten lassen. Doch dürfen wir nie vergessen, dass die beseligende Anschauung für uns eben ein absolutes Mysterium ist, dessen positive, innere Möglichkeit nicht einmal unser Verstand zu erfassen vermag. Wir müssen uns in diesem Leben damit begnügen, dass wir, nachdem Gott in seiner unendlichen Güte uns das Geheimnis der beseligenden Anschauung geoffenbart hat, an der unseren Verstand übersteigenden Grösse dieses Mysteriums uns erfreuen und an der Hand des hl. Lehrers nachzuforschen suchen, worin das Geheimnisvolle dieser geoffenbarten Lehre besteht. Dies allein ist schon in diesem Leben für uns eine unerschöpfliche Quelle der reinsten geistigen Freuden.

Gewiss steht es jedem frei in der Frage über das geistige Wort beim beseligenden Schauungsakt seiner eigenen Meinung zu folgen, denn die Kirche hat sich darüber lehramtlich nicht ausgesprochen und über-

---

[1]) Cum beatitudo nostra formalis sit possessio summi boni, sicu est in seipso, et haec possessio debeat esse operatio intellectus . . . efficitur, beatitudinem debere esse claram visionem Dei, qua non solum cognoscamus Deum evidenter . . . sed etiam qua videamus ipsum, sicuti in seipso revera est . . . Cum igitur in se ita est Pater, et Filius, et Spiritus S., ut hae relationes non sint aliquid ab essentia ullo modo, ex natura rei diversum, sed sint idem ipse Deus et essentia ipsius, sequitur, visionem claram Dei eatenus esse nostram beatitudinem quatenus tenet et penetrat ad essentiam, prout subsistit tribus relationibus, et habet proprietates, seu notiones personales. Vasquez, In I. II qu. 3, a. 8 (Disp. 13, Cap. 2).

lässt diese Frage der freien Diskussion der Theologen. Wer aber entschlossen ist, der Lehre des hl. Thomas, dieses zuverlässigen Meisters der hl. Gotteswissenschaft, zu folgen, der muss sich ernstlich bemühen, dieselbe in ihrer ganzen Tiefe zu erfassen, er muss sich davor hüten, sie ihrer Reinheit zu berauben und sie von ihrer Höhe herabzuziehen, dadurch dass er sie seinem kurzsichtigen Verstande allzu nahe zu bringen sucht. Wir können und sollen uns bemühen, soweit uns das in diesem Leben möglich ist, die geoffenbarten, sowie die mit denselben eng verknüpften Wahrheiten zu betrachten und zu erforschen. Das ist für uns eine grosse Ehre und eine reiche Quelle der Freuden.

Wir geben zu, dass viele Kommentatoren des hl. Thomas wenigstens formell, wenn auch nicht immer materiell, seine Lehre anders auffassen, wobei ihre Ansichten sehr auseinandergehen. Aber wir stehen doch keineswegs mit unserer Behauptung allein und verlassen da. Schon Capreolus, der „Princeps Thomistarum", hat die Lehre des hl. Thomas über das geistige Wort beim beseligenden Schauungsakt genau in unserem Sinne erklärt. Er stellt sich nämlich die Frage, ob die Seligen ein geistiges Wort bilden, und antwortet folgendermassen: Communiter tenetur quod non habent (beati) aliud verbum a Verbo increato distinctum, propter intimam praesentiam Verbi ad intellectum beatum, sicut nec habent aliam speciem intelligibilem quam divinam essentiam[1]). In neuester Zeit hat P. Pègues O. P. in seinen ausgezeichneten Kommentaren zur theologischen Summa die Lehre des hl.

[1]) In IV. Sent., dist. 49, qu. 5, a. 3, ad primum Aureoli (tom. VII, p. 228). Bannez approbiert diese Lehre des Capreolus und sagt Sicut beati per nullam aliam speciem intelligibilem essentiam Dei vident, ita per nullum aliud verbum vident, sed ipsamet divina essentia se habet tamquam terminus immediatus intellectionis. In I, qu. 12, a. 2.

Thomas ebenso aufgefasst und erklärt[1])[2]). Bei manchen Kommentatoren des hl. Thomas kann man, wie wir schon bemerkt haben, sachlich dieselbe Lehrauffassung finden, die wir gegeben haben, obwohl sie es direkt nicht zugeben. So sagt z. B. Alamannus ausdrücklich: Ipsa (divina essentia) sicut fungitur officio speciei intelligibilis, atque adeo formae intrinsecae in esse repraesentativo et intelligibili, ita etiam fungatur officio verbi et conceptionis. Nam ex divina essentia et intellectu beati fit unum in intelligendo, quomodo ex re intellecta et intellectu viatoris mediante verbo fit unum in intelligendo. Cum autem nequeat conceptio creata repraesentare perfecte totam perfectionem divinae essentiae, necesse est, ut talis conceptio

---

[1]) Er beruft sich dabei ausdrücklich auf Capreolus. Gonet gibt zu, dass nach der Lehre des hl. Thomas Gott selbst die species expressa beim beseligenden Schauakt ist; nur lässt er es bloss in einem uneigentlichen Sinne gelten. Vgl. T. I, Tract. II, Disp. II, p. 124.

[2]) Wir wollen die schönen und klaren Worte des P. Pègues hierher setzen: Les bienheureux, dans le ciel, s'il s'agit de l'acte même de la vision béatifique, terminent leur opération vitale au Verbe même de Dieu, mais à ce Verbe dit ou proféré par eux selon le degré de gloire qu'ils possèdent. La faculté du bienheureux, en effet, perfectionnée et divinisée par la lumière de gloire, reçoit en elle l'essence même de Dieu, qui joue en quelque façon le rôle d'espèce impresse. Ainsi actuée par l'essence divine, et en vertu du principe que tout être agit selon qu'il est, la faculté du bienheureux produit l'acte vital, qui constitue précisément pour elle la vie éternelle et qui la rend participante de la vie intime de Dieu, se terminant, comme l'acte vital de Dieu lui-même, au Verbe qui est le Verbe même de Dieu. Seulement, et parce qu'elle n'est pas elle-même l'intelligence divine, elle ne dira pas ce Verbe de Dieu autant qu'il peut être dit, c'est-à-dire d'une diction infinie; elle le dira d'une diction finie . . . . L'intelligence des bienheureux, même dans l'acte de vision béatifique, a, ou dit, un verbe, non pas un verbe créé, mais le Verbe même de Dieu, qu'elle dit comme Dieu, et voilà pourquoi il est écrit que les bienheureux entrent dans la joie de Dieu, dans la vie de Dieu, avec cette réserve qu'au lieu de dire ce Verbe d'une diction infinie comme Dieu, elle le dit d'une diction créée et finie. Commentaire français littéral de la Somme théologique, tom. II. p. 36 f.

sit ipsamet essentia divina seu divinum Verbum[1]). Trotzdem aber will er nicht zugeben, dass die Seligen beim Schauungsakt ein geistiges Wort bilden: Intelligitur intellectum beati videre divinam essentiam . . . sine ulla expressione et formatione verbi[2]). Da man nun schwerlich annehmen kann, er beabsichtige nur ein geschaffenes Wort beim Schauungsakte auszuschliessen, nicht aber jedwedes geistige Wort, so sieht man, dass er die göttliche Wesenheit nicht für den wirklichen Terminus des beseligenden Schauungsaktes hält, was man nach der Lehre des hl. Thomas doch sicher tun muss. Aehnliches lesen wir bei Kard. Kajetan[3]) u. a. Diese Theologen scheinen nicht genügend beachtet zu haben, dass das Verbum increatum, d. i. die göttliche Wesenheit, beim beseligenden Schauungsakt das verbum creatum in vollkommenster Weise ersetzen kann und nach dem hl. Thomas auch wirklich ersetzt. Dans l'acte de vision béatifique, sagt Pègues, le verbe, requis dans toute opération intellectuelle, n'est pas supprimé; il est „supplée" par le Verbe même de Dieu; exactement comme est suppléée par l'essence divine l'espèce impresse qui doit actuer l'intelligence[4]).

Das ist die wahre Lehre des hl. Thomas über diesen Gegenstand.

Videbimus eum sicuti est[5]). Was für eine unbeschreiblich hohe Bestimmung! Der unendliche Gott wird sich mit unserem schwachen Verstande in einer unaussprechlichen Weise aufs innigste vereinigen, und wir werden zu einer Einheit mit Gott emporgehoben werden, wie sie inniger und grossartiger weder sein noch gedacht werden kann. Unser Verstand wird einen göttlichen Erkenntnisakt hervorbringen, durch

[1]) Sum. Phil., Tert. Secund., qu. 96, a. 1.

[2]) Ibid.

[3]) In I, qu. 12, a. 2.

[4]) l. c.

[5]) I Joh., 3, 2.

den er die Wesenheit Gottes, das reinste, subsistierende Sein, den Inbegriff aller Vollkommenheit und Wahrheit, unmittelbar und so, wie sie in sich selbst ist, erkennt. Indem er sie aber erkennt, wird er sie in seinem Innersten aussprechen. In diesem Erkenntnisakt, den ein Strom der reinsten Liebe notwendig umflutet, wird der Selige das ewige Leben und die ewige Seligkeit besitzen. Sein erhabenstes Vermögen, nämlich der Intellekt, hat seine vollkommenste Tätigkeit erreicht, denn er betätigt sich unmittelbar an seinem höchsten Gegenstand: er schaut Gott unmittelbar, und Gott selbst ist der unmittelbare Terminus seiner Tätigkeit. Auf diese Weise kommt er auch in den erhabensten und vollsten Besitz Gottes, wie er nur immer möglich ist, denn kein anderes Vermögen und keine andere Tätigkeit, als die des Intellektes, können ihn zu diesem seligmachenden Besitze führen[1]).

Das geistige Wort, je reiner und vollkommener es ist, desto inniger bleibt es dem erkennenden Intellekte vereint, wird gleichsam eins mit ihm und führt so das erkennende Subjekt zum vollkommenen Besitze des Erkenntnisgegenstandes. Wenn nun Gott für den Seligen das geistige Wort ist, so vereinigt Er sich mit ihm in einer unaussprechlichen und überaus innigen Weise, da Er ja ein unendlich vollkommenes geistiges Wort für ihn ist; Er wird in gewisser Weise eins mit ihm und so sein ungeteilter und unverlierbarer Besitz und sein Lohn: merces magna nimis.

Das ist unsere Endbestimmung und unser Lohn. Seine Grösse und Würde werden wir in diesem Leben

[1]) Haec operatio quae est nostra beatitudo, talis esse debet, et ita nos debet coniungere summo bono, ut sit proprie adeptio, et possessio ipsius, et talis respectu objecti beantis, ut possessioni, quae reipsa fit, vere assimiletur . . . . Atqui nulla alia operatio in genere operationis circa objectum potest habere rationem possessionis, et adoptionis summi boni, nempe Dei, nisi sola clara visio; ergo sola illa est tota essentia nostrae beatitudinis. Vasquez, In I. II, qu. 3, a. 8 (Disp. XI, Cap. VII.). Vgl. auch S. Thomas, Comp. Theol., c. 164.

nie zu erfassen vermögen; aber es steht in unseren Kräften, ihn mit Gottes Hilfe in diesem Leben zu verdienen. Doch alle theologischen Erörterungen und Spekulationen, mögen sie an sich auch noch so nützlich sein, können uns dabei allein nur wenig helfen. Der einzige Weg, der jeden zu diesem Ziele sicher führt, ist die demütige Nachfolge unseres Herrn Jesus Christus, dem Ehre und Lob sei in Ewigkeit.

Schliessen wir mit dem herrlichen Gebet des hl. Anselmus, mit dem der hl. Bonaventura sein grossartiges Breviloquium schliesst[1]): Nondum ergo, Domine, dixi aut cogitavi, quantum gaudebunt illi Beati tui. Utique tantum gaudebunt, quantum amabunt; tantum amabunt, quantum cognoscent. Quantum cognoscent te et quantum amabunt te? Certe nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit in hac vita, quantum te cognoscent et amabunt in illa vita. — Oro, Deus, cognoscem te, amem te, ut gaudeam de te; et si non possum ad plenum in hac vita, vel proficiam in dies, usque dum veniat illud ad plenum; proficiat hic in me notitia tui et ibi fiat plena, crescat hic amor tuus et ibi sit plenus; ut hic gaudium meum sit in spe magnum et ibi sit in re plenum. Domine, per Filium tuum iubes, immo consulis petere, et promittis accipere, ut gaudium nostrum plenum sit. Deus verax, peto, accipiam, ut gaudium meum plenum sit. Peto, Domine, quod per admirabilem Consiliarium nostrum consulis; accipiam, quod promittis per Veritatem tuam, ut gaudium meum plenum sit. Meditetur interim inde mens mea, loquatur inde lingua mea, amet illud cor meum, sermonicetur os meum, esuriat illud anima mea, sitiat caro mea, desideret tota substantia mea, donec intrem in gaudium Domini mei, qui est trinus et unus Deus benedictus in saecula saeculorum. Amen.

---

[1]) VII, cap. VII.

Lebenslauf.

Geboren bin ich, Alexander Josef Maria von Zychliński, am 13. Dezember 1889 zu Modliszewo im Kreise Gnesen der Provinz Posen als Sohn des Rittergutsbesitzers Dr. Josef von Żychliński und seiner Ehefrau Amelie, geb. Baronin Graeve. Den Anfangsunterricht erteilte mir ein Hauslehrer, worauf ich die Gymnasien in Hohensalza, Gnesen und das Auguste-Viktoria-Gymnasium zu Posen besuchte, das ich Ostern 1910 mit dem Zeugnis der Reife verliess, um katholische Theologie zu studieren. Ins erzbischöfliche Klerikal-Seminar in Posen aufgenommen, studierte ich nunmehr drei Jahre katholische Theologie. Nachdem ich die vorgeschriebenen Prüfungen bestanden, trat ich im April 1913 in das erzbischöfliche Klerikal-Seminar in Gnesen ein und wurde am 27. Juli 1913 in Posen zum Priester geweiht. Hierauf begab ich mich mit Genehmigung des Kapitularvikars der Erzdiözese Posen, des Hochwürdigsten Herrn Weihbischofs Dr. Likowski, nach Rom, um an der gregorianischen Universität Philosophie und spekulative Theologie zu studieren. Im Mai 1915 ward ich durch die Kriegswirren gezwungen, Rom zu verlassen. Mit Genehmigung Seiner Erzbischöflichen Gnaden, des Hochwürdigsten Herrn Erzbischofs Dr. Edmund Dalbor, wurde ich nunmehr im Winter-Semester 1915—16 bei der katholisch-theologischen Fakultät der Schlesi-

schen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau immatrikuliert und studierte daselbst vier Semester. Während dieser Zeit besuchte ich die Vorlesungen folgender Herrn Professoren:

Koenig, Laemmer, Nikel, Pohle, Sickenberger, Triebs, Wagner, Wittig, Karge.

Allen meinen hochverehrten Lehrern, vor allem aber den Hochwürdigen Herren Professoren Pohle und Triebs, die meine dogmatischen bezw. kirchenrechtlichen Studien mit besonderem Wohlwollen gefördert haben, fühle ich mich zu grossem Dank verpflichtet.

Schliesslich möchte ich an dieser Stelle in aufrichtiger Dankbarkeit des Hochwürdigen Herrn Msgre. Lic. Stanislaus Krzeszkiewicz, Subregens und Professor am Priesterseminar zu Gnesen, gedenken, der mein Interesse für das Thomasstudium zu wecken wusste, und der dann mit steter liebevoller Anteilnahme meine Studien begleitet hat.

Druck von H. Fleischmann, Breslau, Reuschestr. 63.